寻求富强

严复与西方

[美] 史华慈 著
叶凤美 译



In Search of Wealth and Power

Yen Fu and the West

Benjamin I. Schwartz

中信出版集团 · CHINA CITIC PRESS

版权信息

书名：寻求富强：严复与西方

作者：[美]史华慈

ISBN：9787508659664

中信出版集团制作发行

更新知识地图 拓展认知边界

献给我的母亲和父亲

珍妮和海曼·史华慈

序言

外国评论家的本事，在于其能揭示出所研究国家的社会生活中蕴含着的思想的各个方面。因为这些评论家往往通过母国文化提供的对照，使异国社会生活中蕴含着的思想显得清晰可见。埃利·哈列维（Élie Halévy）之所以令英国人感兴趣，托克维尔（Tocqueville）之所以令美国人感兴趣，就是因为英国人和美国人分别通过这两位大吃一惊地发现了自己。在这本书中，史华慈教授为我们介绍了又一位西方总体思想的外国观察家严复。尽管严复主要关注于英国古典自由主义文本，但他于19世纪末至20世纪初在中国译介了一系列欧洲著作。同时，严复从尚未经历近代化变化的中国文化的角度出发，抓住了这些欧洲著作中阐述的“集体的活力”这一主题。严复认为，除西方著者们所说的诸多“个人主义”或“放任主义”以外，“集体的活力”这一主题体现了欧洲走向近代化的运动。而这一主题之所以尚未引起西方评论家的特别关注，显然是因为它常常是通过其他观念作为渠道加以表达的。但今天，西方已在不知不觉中进入了一种新的境况，卷入了许多明显在经历“近代历史”问题的国家的事务中。这必将促使西方对自己思想史上的近代历史问题进行回顾。严复的看法，在极大程度上，很可能最终会成为我们的看法。

严复对欧洲理论家的看法是怎样逐步形成和发展起来的呢？这要归功于史华慈教授的潜心研究。他设法从这位中国评论家的译著中找出他的看法，而这一看法，用西方术语来表述，几乎是永远难以被理解的。严复在西方思想中发现的秘密至少有两方面，并认为这两方面都是使中国摆脱落后所必不可少的。一方面，是充分展现人的全部活力；另一方面，则是将活力导向服务于集体目标的热心公益精神。显然，通过欧洲思想家们的系统阐述，这些思想被十分均匀地分布、记载并且实际上深

深珍藏在每一部专著中。个人主义伦理中包含活力的观念，并且，显然因为个人主义伦理居于中心地位，因此，公共利益的观念被推置一边，成为一种自由竞争所趋向的含糊的、慈善的目的。严复所做的工作是极其微妙而难以描述的。他凭自己的理解充分延展了关于活力的概念，并在使个人主义作为发挥活力的手段之后，把热心公益的精神置于自由思想的中心位置。结果，用西方的话来说，那些通常被认为像原子论者一样赞同自然和谐观念的作者们，却作为一种能够导致集体力量的巨大文化动力的理论家出现。用史华慈教授自己的话来说，即所谓“浮士德式”的人物。

在这里，我们绝不要以为这种说法本身是一种歪曲。当一种思想体系中的潜在内容被揭示出来时，表面上总要引起一些骚动或重新组合。要是严复没有以这种方式把我们搞糊涂，那么，他对于我们也就没有独到的意义了。而另一方面，这位中国评论家对富强所抱的热情，常常导致他产生实际上的错误。史华慈教授以其对东西方资料的自由驾驭（必须说明，这种能力在学术界并不多见），指出了这些错误。在此，我不涉及严复的嗜好，即像他在赞扬孟德斯鸠（Montesquieu）的平等权利，或穆勒（Mill）的思想自由观念对于增强西方的国民活力所起的作用时那样，来解释西方的自由伦理学中那些有关产生文化力量的最珍贵的各个方面。可以说，严复以他的观点为前提，完全有权用这种方法来论证。但是，根据西方原著来看，严复出自对军事力量和经济力量的共同关注，而将赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）理论中的工业阶段等同于可能已经终结了的军事阶段，这是不能成立的。同样站不住脚的是，出于对自由主义能够增进国家力量的关注，严复将持自由主义观点的作者所起的作用，与他们企图消除的重商主义思想所起的作用等同起来。这些都是对西方思想的明显歪曲，这些歪曲的存在当然使思想史得不到清楚明白的阐述。

然而，我们不必担心西方学者会被这些歪曲严重影响，尽管他们一直以西方思想的特征为生活信念，而严复使这种特征变得模糊不清了。

实际上，严复的这些歪曲是为获得一种新的洞察力而付出的无害的代价。这样说，并不意味着我暗示，西方编年史本身无论何时都未曾关注过表现在近代社会精神气质中的自然状态的活力这一要素，或者未曾关注过充满在近代社会精神气质中的热心公益精神。事实上，活力问题所引起的争议是研究文艺复兴的中心论题之一。既然西方的文艺复兴时期与严复在中国正在经历的时期极为相似，那么当近代化在传统主义的背景中向前推进时，对活力问题所引起的争议进行研究，也就不足为怪了。而在西方，这种活力已获得完全的胜利，对中世纪沉寂的挑战也已完全消退，这一切意味着对活力问题的关注不可能继续下去了。到亚当·斯密（Adam Smith）出现的时候，布克哈特（Burckhardt）所关注的事情看起来就离题了；当时所出现的关注范畴是个人主义、重商主义或集体主义等范畴，所有这些范畴都被预先假定为近代西方生活中的动力和活力。这里有一种奇妙的“联合发展”原则，严复正在以此原则观察西方近代精神的最新表现，并且怀着与我们同样的疑惑，发现这种最新表现一直局限于西方近代精神的原义上。严复正在就西方近代精神的这些表现提出问题，这些是我们曾经提出过而在当前已不再提的问题，不是因为问题已有答案，而是因为使这些问题鲜明生动地反映出来的中世纪参照物已退居为遥远的背景了。

西方国家本身发展的不平衡，使严复不可能自始至终确切阐明他关于自由思想的观点。确实，有许多地方提示了严复不可能确切阐明的原因乃是以下这一事实，即西方国家不是同等先进的，在表现富与强这两方面的特殊优点上，所有国家都“落后于”英国。法国崇拜英国的资本主义活力和公民精神，尽管法国本身给予亚当·斯密以重农主义的灵感。德国否认古典经济学的竞争的个人主义，在极大程度上只是因为它需要李斯特（List）的“国民经济”来补偿它的落后面。美国与德国有同样的需要，因此也需要李斯特，但在南北战争后，美国出现了一个斯宾塞主义团体，这个团体在赞扬斯宾塞方面与严复怀着同样的热情。然而，这些态度中，没有一种发展成为史华慈教授在此阐发的反应模式，无论是在关于文化物力论，还是关于集体目标的问题上。之所以会这

样，不仅因为西方国家有一个共同的文化背景，而且因为各国成长和发展的不平衡在某种程度上随着历史的前进已被消除了。所有这些国家都寻求过近代化的道路，这一事实的确反映在严复的观点中。这是又一个已在我们的记忆中消失的事实，而严复使之又明晰地显示出来了，因为严复似乎不关心给西方带来麻烦的国家之间的差别，并且不费力地从讨论英国进而推向对整个欧洲的讨论。在欧洲，人们哪里还能发现类似严复的这种欧洲国家采取共同的近代化道路的看法呢？其实，为了发现“西方”，人们不得不到东方的思想中去寻找，至少也得到俄国思想中去寻找。

当然在英国，即严复心目中大多数杰出人物生活的这块土地上，他提出的看法最不可能与之相符。因为英国在经济活力和自由思想这两个领域里是“头等”的，可以说是最远离文艺复兴时期的参照物的；并且不存在任何比它更先进的国家可以给它提供关于近代化成就就是起因于活力和集体这两方面的看法。确实，当英国对斯密和斯宾塞的刺激发生反应时，它是带着一种托利党的传统重负的，这是英国近代史上的奇迹。事实上，正是这种托利党的传统和残存的伯克（Burke）精神，对于严复，或甚至法国人，从英国自由党党员身上发现热心公益的精神做出了大部分说明。勉强的集体协调观念，无论在斯密的自然法则中，还是在斯宾塞的达尔文主义中，如缺少了当时尚未消失殆尽的中世纪精神中更为有机的协调观念的实际滋养，就不可能在英国工业革命时代得到体现。在某些方面，正是这种中世纪时期与英国近代社会之间的勾连，缓和了两者间形成的对比，这种勾连也许产生了类似史华慈教授一直在研究的英国观点。纯粹的活力并没有作为中世纪沉寂的对立面出现，因为中世纪精神中自相矛盾地包含了这种活力，正如当资产阶级成为英国贵族政治中的稳固成员时那样。而集体主义的社会精神气质并没有如法国的情况那样，作为任意而为的利己主义的对立面出现，不管在中国怎样，这显然是因为一定程度的伯克精神充斥于旧秩序中，并且含蓄地表现在新秩序中。这里有一种讽刺的意味，英国的全部文化经历以实例说明了严复曲解特殊的自由思想流派要达到的目的，因为正是英国产生了

严复所喜爱的富强理论家，而又是英国在它的传统主义框架内实现了富强。那么，如史华慈教授所尖锐指出的，这是否就是严复本人看来无能力区分英国与斯宾塞，以及英国与英国思想家的原因所在呢？

这个问题不是斯密、穆勒和斯宾塞他们那个时代的全部问题。当严复在中国译介这些作者们的著作时，新的斗争已在英国掀起，它们替代了19世纪早期与中期的那些斗争。在新的斗争过程中，英国古典思想家受到了重新估价。斯密和斯宾塞越发不作为旧的托利主义的反对者出现，而作为反对社会主义和改革的“反动分子”出现，他们也的确被吸收进了英国保守党的精神气质中。但是，社会主义观点的出现，没有从它本身的角度给予我们如同史华慈教授在此给予我们的那种如此强烈的感觉。史华慈教授是从中国的历史经历中得出这种感觉的。无疑，马克思主义根据它的阶级斗争的理论，对中产阶级在取代旧封建贵族中显示出的活力，表示了意外的和生硬的赞扬。马克思对资产阶级力量的赞扬，一点儿也不少于严复。但是，用集体主义者的话来说，当持自由主义观点的作者成为舞台主要角色时，当哈罗德·拉斯基（Harold Laski）起来批评他们时，这样一套观察问题的方法还没有盛行起来。因为马克思主义者或社会主义者对资本主义活力的赞扬，乃是一种事后的历史评论，而不是当时争论的中心问题。实际上，当时争论所关注的是，斯密、穆勒和斯宾塞是否通过他们自己所主张的个人主义阻碍了努力进行的有组织的生产。因为这种个人主义不但不为集体的目的服务，反而阻挠达到集体的目的。结果，以严复的两个标准来衡量，严复的资产阶级英雄们，都不成其为英雄了。按严复的标准，就会认为真正发挥了生产能力的是社会主义，真正发扬了热心公益精神的也是社会主义。这虽不完全是，但几乎是托利党问题的另一面。在较早的时期里，英国的自由主义并没有清楚阐明这种严复的标准，因为中世纪的精神气质准备与自由主义合作；在尔后一个时期里，社会主义与自由主义合作得如此默契，以至于自由主义已不再是这种标准的出色得胜者。从斯密到拉斯基，由于英国和西方在思想发展上富有连续性，因此，在研究英国思想时，严复的这种看法就暂时被搁置一边了。

然而，严复所采用的对活力和热心公益精神的衡量尺度始终存在。或许可以说，文艺复兴时代早已逝去；西方国家已通过他们的近代化进程埋葬了过去；英国以其历史发展的特征掩盖了有争议的问题。但是，西方思想所表达的有组织的物力论精神仍然是西方的特点和冲击力中的关键所在。那种精神革新了西方生活：建造起工厂，改造其地貌，变革其法律。即便完全撇开世界事务不谈，这一切也值得知道。但是，当然正是世界大事的压力，即在我们这个时代，有一种“客观力量”，它类似于资本主义思想背后的欧洲中产阶级的压力，使得我们去关注严复采取的观察问题的角度。像史华慈教授注意到的那样，这一角度十分可能是其他非西方国家也必然会采取的角度。可以说，不仅仅是这一重要的事实，还有外国观察家队伍的扩大，使我们确信有必要关注。还可以说明有必要关注的事实是，西方本身已卷进了严复阐述的世界，因此西方根据自己的经历不可能回避严复提出的看法。通常在历史上进行不同国度之间的比较时，总有片面性，就像严复赞扬英国，或卢梭（Rousseau）赞扬印度人时那样。被赞美的一方即优点之所在的一方，没有必要使自己感到不安。但西方国家在今天的情况下，包括像在工业上赶上了英国的美国在内，他们的现代化与现代化程度不高的国家决非没有牵连。正是这种牵连，使东西方突然产生了共鸣，共同感觉到了近代欧洲思想体系中蕴含着集体活力的精神。

这并不意味着我们将绝对坚持严复提出的看法。在西方，有些思想家歪曲达尔文（Darwin）的生物学决定论，以便将之纳入他们的思想轨道。一直关注这些思想家的评论家，不能不以厌倦的笑容，注意到远在中国的严复也在以同样的方式进行研究。中国为什么落后？因为那里的生存竞争不知怎么被抑止了。但问题不是进化的反常，而是进化遵循一条原则，即可能对所有应用它的社会思想体系都一视同仁，真正的问题就在这里。我们会发现具有重要意义的事实是，像史华慈教授在他很有影响的结尾评论中指出的那样，斯宾塞主义的个人主义并非严复崇拜的活力和国力的本质属性。我们可以发现，现代原子学家的伦理观中有一实质性的含义，即在极大程度上，没有那套伦理，事情同样可以做得很

好。社会主义运动，当它从自由主义借来生产力的概念时，用西方的话来说，已经提出了上述这种可能性；而严复看来不明白社会主义运动的威胁，这是肯定无疑的。但是，西方社会主义并不强迫我们就范于这种观察的生硬定论，因为西方社会主义借来生产力概念的同时，也涉及了以往的个人主义者的观点。所以，甚至斯宾塞能以某种方式与韦伯夫妇（the Webbs）们或拉斯基共处。但谈到其他的集体主义，情况就不那么容易像上述那样了。这种集体主义的确富有生气，它已出现在那个现今包括英国和所有西方国家在内的世界里了。

如果这一观念应该成为中心的观念，那么严复的看法对于我们的冲击，最后将产生意想不到的转变。也许吸取了他对活力和集体力量的阐述之后，我们将在更大程度上赏识个人主义的道德方案。在这些道德方案中，将活力和集体力量包含在，实际上是隐藏在现代思想中。当赫伯特·斯宾塞的浮士德式的各种活力被从他的个人权利的伦理中分离出来，并且按照它们自己的意志进展时，斯宾塞的伦理必然会以新的可贵的面目出现。这是历史性的事情，不仅对东方来说是如此，而且对西方本身来说也一样。严复似乎说早了，说中国在驰向近代化的道路上至今仍在“回避”一个真正的自由阶段；而在西方，真正的自由阶段的培育和形成是基于这样一个事实，即先有自由的价值观念的产生，后才有其他一切与近代化有关的价值观念的产生。个人主义的准则并不与古典经济学家一起产生，甚至也不与文艺复兴一起产生，它产生于古希腊的那个斯多葛学派时代，被罗马法和基督教所吸收，并在中世纪时代兴旺了几个世纪。它的伦理是一种个人精神的伦理，这种个人精神超脱了一切，超脱了沉寂与活力，也超脱了国家的贫穷与强盛。假如严复在热情寻找西方富强的秘密的过程中不在乎这种伦理，因而迫使我们回到它纯洁的原始意义的话，那么，严复的洞察也许就得到了最有意义的结果。

然而，不管怎样，结论也许就是这样，史华慈教授毫无疑问地为我们介绍了一位新的迷人的近代西方思想评论家。严复不是唯一的近代西方著述的中国评论家，他也没有像西方学者，比如埃利·哈列维那样的

严密性，使评述更为接近于其所考察的经验。史华慈教授的看法是不偏不倚的。然而，严复仍然是一位有极其特殊的影响的人物，并且即使因为东西方相距遥远而使他研究的严密性减色，但他洞察事物的视角却因此被拓宽。西方思想的西方评论家所告诉我们的，较多的是我们已知的有关我们自己的事情，而严复更进一步告诉了我们一些我们所不知道的事情。假如史华慈教授仅仅展示了一块异国土地对一个人的明显影响，以及仅仅展示了对如此远距离思想交流的尽职记录，那么，效果也许不会是这样。本书不是对“影响”的研究，“影响”这块墓地里已埋葬了我们的一些最重要的历史问题。本书是一本真正的比较史学的著作，并且是在最大范围内进行的比较。我已说过注定要被卷入的问题，英国和西方都已被使用严复列举的判断标准来衡量了。但这不只是社会的或经济的问题，也是史学的问题，最终必然会产生一种关于所有西方国家的发展的看法，这一看法要比我们已有的看法更宽更广。史华慈教授是朝这个方向努力的先驱者，他对严复的研究，是对严复本身所做工作的卓越的历史补充。西方读者将感激史华慈教授和严复，因为他们向西方思想中一些为人熟悉的观点提出了挑战。

路易斯·哈茨（Louis Hartz）

剑桥，马萨诸塞州

1963年11月4日

第一章 严复所处的时代背景

每当谈及西方与“非西方”的冲突，我们总把西方假设为已知量。“西方冲击”这一比喻使人联想到的情景是，一个显而易见的物体在冲撞一个惰性物。虽然被冲击物或许有些难以名状和模糊不清，但对冲击物我们都熟悉，我们了解西方。

然而，当我们将注意力转向现代西方本身时，这种所谓的了解却不见了。我们知道19、20世纪的贤哲们在艰难而努力地把握现代西方发展的内在含义时，意见分歧，莫衷一是。我们当然也知道围绕如自由主义、民主主义、社会主义、民族主义、产业主义和浪漫主义一类词汇的令人迷惑的、嘈杂喧闹的争论。几乎无人可以断言，18世纪、19世纪以来的西方，在政治、社会、意识形态等各个方面形成了一个可轻易被理解的综合体。但当我们把目光向外，转向非西方世界时，曾经模糊不清的西方世界突然显得清楚明晰了。于是，西方也就俨然成了一个明确的已知量。

当然，我们多少更加能意识到，非西方世界还不是一个完全已知的量，因为我们对非西方社会和对这些社会与西方相遇时的具体历史情形的探索还处于初级阶段。但即便如此，仍有那么一些人，自以为知之甚多。他们学会了役使许多时髦的概念，诸如“前工业社会”“乡村社会”“传统社会”“工业化进程”等等，并断言凡不能被归入这些显然荒谬的概念中的任何事情，均属无关紧要的土牛木马之类。

我认为，在处理西方和任何一个确定的非西方社会及文化的冲突问题上，我们必须尽可能地同时牢牢把握双方的特征。我们所涉及的并非是一个已知的和一个未知的变量，而是两个庞大的变动不安的、疑窦丛

生的人类实践区域。对西方我们无疑“知”之甚多，但对西方的认识照样留有谜团。有人甚至希望两种文化冲突的根由本身或许会提供一个有利的切入点，由此对双方重新进行审视。当然，没有人能够自称立足于任何一种特定的文化之外，我们都受到“文化范围的约束”。然而，有人也许会期望确实存在着一个处在任一特定文化之外的一般的人类王国，以便使某种程度的自我超脱成为可能。再有，人们不可能期望自己对诸事同样“精通”，但是如果要着手进行富有成效的研究，必须敢于对即使是自己研究领域以外的问题做判断，只要它们与自己的研究领域有关。

对于冲突问题的研究，可以有各种各样的方法、各种各样的观点。我准备在本书中通过一个人的思想这一相当细小的孔，来观察这个问题。我将试图追踪这个人在19、20世纪之交对中国文化和历史形势的清醒反应。之所以选择这个人，是因为他与两种思想的对抗——传统中国与18世纪、19世纪欧洲思想的对抗，有非常直接的关系。他与许多前辈和同代人一样，对西方军事、经济、政治力量的奥秘异常关注，但他又与其前辈和同代人不同，他最感兴趣的是西方思想家在这些方面的观点。他是认真地、严格地、持久地把自己与近代西方思想关联在一起的第一个中国学者。[注]

当然，这种向西方思想的接近显然是有限度的，严复不是整个中国的代表，他属于一个庞大的、愚昧的社会中一小部分杰出文人学士群体，而在这群文人学士中，他又属于对时势做出开创性研究的佼佼者。虽然我无意硬把严复作为“有代表性的个人”，也并不过分关注他的影响的大小，但事实上，他的著述的确对他同时代的青年人，以及对现今已六七十岁的中国知识界、政治界的杰出人物产生过相当大的影响。梁启超深受过他的影响，而其他各类人，例如胡适、蔡元培、鲁迅以及毛泽东，也都在年轻时受过他的影响。当然，我从来也不认为，假如严复从未落笔著文，类似严复这样的思想就不可能通过其他途径产生。

即使受所有这些“方法论”的限制（还可以加上其他许多限制），我

仍持有一个基本的观点，即严复的思想非常值得注意。在我看来，严复关注的事情是很重大的，他设法解决这些事情的努力颇有意义；他所提出的问题，无论对中国还是对西方都意味深长。我不能同意那种武断地认为知识分子提出的问题只涉及知识分子自己的非理性主义。睿智者也许仅阐述牵涉整个社会的急务；在中国，即使严复的忧虑只是少数精英的忧虑，那也是有重大意义的，因为中国社会的命运仍然取决于少数在许多方面一直与严复有同感的真正的杰出人物。

在论述一个不仅关注其本国社会的困境，而且关注西方思想的睿智者的见解时，我们论述的已不仅仅是“西方文化”和“中国文化”这两个实体。当然，严复深受中国文化的熏陶，而且还深受19世纪末中国社会、政治和思想特殊状况的影响。他一心关注的事情也是他那一代人特别关心的事情。中国的状况和严复对这种状况的反应无不深深地带有中国文化的印记。不过在一个像严复这样仍然植根于传统文化的人眼中（可以说他是从内部来看待这种传统文化的），“中国文化”显然不是像某些头脑简单的文化人类学学派所想象的那样，是一个完整的整体。相反，“中国文化”其实是一个由许多有争议的甚至相互矛盾的方面组成的综合体。再有，严复对西方的反应，并不是对整个西方实体的反应，而只是对18、19世纪西方思想体系中某几种有影响的思想的反应。这样，严复就迫使我们去注意双方文化中均存疑窦的问题。我们要论述的已不是文化冲突问题，而是在某种程度上超出了文化范畴的问题。

我不打算把这本书完全写成严复的传记。我的注意力将主要集中在他所关心的事情和他的思想上。当然，不可能在一个人的社会活动和私人生活之间，或者在他的学术活动（广义上的学术活动）和作为一个人的其他活动之间，立起一堵铜墙铁壁。不过，我认为，从一个理智的史学家立场来看，这样着手是相当合理的，即把研究对象所关注的事情作为主要内容和注意的焦点，而不企图将之纳入心理学和社会学的轨道。研究对象的关注所在决不仅仅反映其心理学和社会学意义上的经历，而且还有目的地反映了关注者本身所处的形势。我当然会谈到研究对象的

心理特征或心理要素方面看来明显地、直接地与社会背景有关的那些事，不过我并不试图将本书写成一部心理学意义上的传记，或者社会学意义上的“个案研究”。

首先，我要对引起严复关注的中国社会的某些特征再次加以叙述。但我在这里不打算罗列19世纪下半叶中国全部的政治、社会和经济状况。尽管很多著作对中国社会的一般特征已有论述，但要谈的方面还很多。我的注意力将主要集中在19世纪里确有见地的那部分文人学士的思想的某些方面。

有一点应该首先注意到，就是在19世纪末以前，许多所谓的“对西方的反应”，大多仍发生在中国传统思想的框架内。这个框架不是别的，乃是文人学士一向身处其中的精神的和理性的世界。在19世纪末以前，一些最活跃的中国思想家所关注的，仍然一直是那些人们熟悉的、反复发生的社会问题。他们对这些问题做出反应所依据的，是与过去有着有机联系的思想。这种“对西方的反应”，是按中国范围内的思想流派的套路来思考问题的。

甚至在鸦片战争前，表明王朝衰败的腐化、造反和其他能说明问题的迹象，已在那些较为敏感的文人学士中引起了不断增长的不安。18世纪的学术界，占支配地位的是所谓“经验主义研究学派”，即考据派。我们对考据派只能做简单的说明：这一学派兴起于明末，是在它的创始人对宋、明两朝乏味的、形而上学的烦琐哲学所进行的批驳中产生的。据认为，朱熹和王阳明的后继者所关心的，仅仅是从他们自己的头脑中杜撰出来的，然后用儒家经典加以解释的空洞词句。这种对“空洞词句”毫无责任感的迷恋，使他们的关注所在从自身的修养以及历练治国的才能，转向毫无意义的形而上学的争辩，结果加速了明朝的灭亡。[注]

“考据派”起初以顾炎武等人为代表。这一派提倡注重“现实”，即往往标志着各地思想新动态的“现实”。他们主张从事实中寻找真知（实事

求是）。但是，这里说的事实并不是弗朗西斯·培根（Francis Bacon）感兴趣的事实，而是有关中国文化传统的史实。正像西方的经验主义者通常含蓄地假定他们对事实的调查研究将再现埋藏于自然中的理性体系一样，顾炎武也平心静气地相信，在儒家经典和中国史籍中，不仅包含着永远不变的治国原则，而且包含着永恒的价值观念。但这些真知不可能靠坐在椅子上空想哲理来发现，而是要对经典的内容进行严格的归纳研究。这种归纳研究要建立在语义学、音韵学、铭文学、校勘和辨伪等学科的基础之上。这样，就必须具有关于中国文化和制度的全部历史的系统知识。于是，一个人类经验的检验室就出现了，标准的“道”或“理”曾在这里受到检验，而检验的成果则是“经世致用”。

当然，这是一种完全局限于儒家经典的史实考据。但在后来的一个半世纪里，这个雄心勃勃的考据工程确实取得了巨大的学术成就，其标志是归纳法和综合性知识的严密性、精确性。然而，最初的实际目的逐步消失在这个背景中了。这是否像一些中国史学家认为的那样，是由于清朝特殊的压迫本质造成的，或是否由于原考据工程中潜在的“为考据而考据”的倾向造成的，这个问题我在这里暂不考虑。把考据作为一种营生，可能在许多文化中都存在。然而，无疑在18世纪末，出现了对考据派的枯燥无味和逃避现实的批评。时局的危殆，中国社会的凋敝，要求恢复儒家学说的大义。这种批评来自各个方面，有的重新以宋代思想家的理学为武器，有的则复活汉初“今文经学”的微言大义。[注]不过，在所有各方的著作中，有着某些共同的提法。“古人为学，皆以自治其身心，而以应天下国家之事……未有剖学与行为二者也”。[注]这是程晋芳的一篇典型的直接反对训诂者的评论中的话。这种批评中，既有反对学士们对国家危亡无动于衷的激情，也有以文体之美（特别以“桐城派”为代表）[注]反对考据派学者对文体毫不讲究之意。在“桐城派”学者心目中，义理和讲究的文体是不可分的。

此类批评的一个最重要的方面，是对经世的新的关注，即对帝国当前所面临的问题的关注。这种新的关注表现在1820年由著名的官员贺长

龄编纂的《皇朝经世文编》中。这部文编汇集了著名官员和学者的文章，他们都关心存在于中国传统框架中的那些实际问题。这些需要处理的问题可以说长期以来就存在于中国社会，比如吏治、田赋、盐税、漕运、兵制、藩属、海防，等等。顺便提一句，最后一项是对付西方夷人的。研究西方夷人的先行者、著名的政治家魏源与编纂这部文编有关，他也是“今文经学”的热心提倡者。这一点很值得注意。

如果这些问题本身像文人学士所认为的，是中国社会长期以来的问题，那么他们所提出的大多数解决办法就更是局限于传统之内的了。但是，出现了关心社会现实问题的倾向，决不意味着会同时出现惊人的新的解决办法。

芮玛丽研究了在19世纪60年代第二次鸦片战争惨败和太平军造反之后执政的著名改革派的改革活动。她指出，曾国藩、文祥、左宗棠和恭亲王，主要是力图在传统的框架内达到内部复苏。注他们“对西方的反应”仍囿于贺长龄文编中的治国之道。第二次鸦片战争和太平天国运动，使他们确信军事技术的近代化是绝对必要的。国防毕竟向来是儒学政治家们所关心的正事，孔子本人虽然有内在的和平主义倾向，但他却在理想和现实之间划了一条深沟，也承认军事对于维护国家的必要性。

假如关心军务是正事，那么，关心军事技术的改进自然也属于受尊重的儒家治国之道。尽管极端保守分子如倭仁等人，认为花力气掌握西方的军事技术，是不适当地转移了对高尚的儒家利益的关注。注再有，筹办“夷务”向来是儒家官场认可的事，因此，掌握管理西方夷人的技巧也可以被认为是传统大事的合理扩展。虽然“自强”政策确乎引进了某些新鲜奇特的事物，但同治朝政治家的内部改革方案所代表的，仍然是最正统的政治–经济哲学派别。注既然这些人从太平军的进攻中挽救了儒教经义，就不会对它的毁灭不闻不问。

大致地讲，19世纪前发展起来的中国传统思想在可称作政治–经济

哲学的领域内提供了两个基本派别供选择。其中一派是正统的儒家，这是主流；而另一派，就其起源而言，可以认定是法家，尽管它得到许多自认为是坚定的儒家学者的变相支持。

儒家的正统路线认为，国家的主要目的是支持和维护道德、社会以及文化的秩序，以使天下和谐太平。要达到这个目的，首先要求统治阶级本身有德行。一方面，统治阶级的道德和礼仪行为会对整个社会产生巨大的榜样作用；另一方面，通过相对节俭的实践，通过抑制外交政策中的扩张主义野心，以及通过全面减轻民众的负担，统治阶级有可能使民众在和谐太平的气氛中关心自己的基本经济需要。这样，民众就能被引导去遵守（即使并不理解）行为规范的基本准则。在制订历法、治水和其他一些有用的辅助性公共事务中，国家的“管理”作用是被公认的。由于现实社会从未实现过“王道”，国家对内维持治安和对外实行军事防御这两方面的职能，都被认为是国家基本的道德作用的外围，或更确切地说，统治阶级被看作和谐太平的源泉。在一个好的国家里，强制性和管理性的活动在国家的全部活动中都被抑制在一个适度的比例上。

如前所述，这一思想路线决非不关心生活中的经济事实。相反，在《论语》，特别是《孟子》中，十分清楚地说明了群众的道德行为是由经济上的康乐状况来决定的，愚昧的群众是关注生计的。不过，这种经济上的康乐状况不是根据“经济增长”，而是根据生存，根据满足群众基本的最低需要来构思的。这是一种无忧无虑的、满足维持最低生活需要的经济思想。的确，群众中奢侈风气的滋长，在两方面令人痛惜：其一，这会使群众脱离农业生产；其二，它会对道德准则产生有害的影响。除了自然灾害外，人们生活中的主要威胁来自国家对人民生产活动的干扰。苛捐杂税和无端的徭役、兵役是人民经济灾难的主要根源。之所以出现这种剥削形式，主要是因为有繁重的军务、大规模的公共工程，以及统治阶级的过度奢侈。有一点很值得注意，即儒家经典中没有划清统治阶级中的个人道德败坏和可称作国家政策的道德败坏之间的界线。国家，特别是作为国家象征的皇帝，在责成自己追求财富和权力的

过程中，给人们做出的榜样同样很可悲：作为一个集合体的国家，如同一个追求个人私利的贪官。

在这种儒家哲学的外延范围内，甚至包含一种乌托邦思想。这种乌托邦思想常被有意识地与秦以来的官僚集权的严酷事实相并列。这种乌托邦思想梦想一个田园诗般的、权力分散的国家。在这样的国家里，农民在地主仁慈的目光下，在“井田制”的集体中从事农业劳动。这里包含对夏、商、周三朝“封建乌托邦”理想化了的怀念。孔子本人，肯定还有孟子，就曾以深深的留恋之情对过去表示怀念。

与这种儒家政治–经济哲学对立的路线，可以说是在有意识地反对原始儒家思想的争辩中产生的，它始于战国时期。那时，古代中国大地上的大诸侯国为争霸而相互征伐不已。新哲学的提倡者是一些“政治专家”，他们在当时的统治者面前表现自己是一种类似权力自治科学的实践者。针对儒家把国家描绘成具有转化心灵使超脱世俗的作用，又实际上否定国家权力的强制性基础，法家表示反对，并站在辩证的反方立场上，把国家（或君主）想象成权力的引擎。这些“唯实论者”通过无偏见地观察当时的现实得出结论说，国家的固有目标，显然是在国家内部以及在“国际”竞争场上增强自己的权力。《商君书》《韩非子》《管子》的作者们实际上还进一步懂得经济力量与军事力量有关。“富国强兵”成为压倒一切的座右铭。很明显，“富国强兵”方案中的第一个目标有助于第二个目标的实现。权力的砥柱是国家的岁入。《韩非子》曾这样断言：“明主者，通于富强则可以得欲矣。”[注]因此，国家必须关心增加税源的办法。

所有这一切使我们想起西方的“重商主义”，而有些法家人物是坚定的“重农论者”，他们确信只有农业才是真正的财源。[注]要注意这一点，这是非常重要的。不过，其他一些法家人物绝不是不知道手工业和商业作为财源的可能性。比如，汉武帝时崇尚法家的大臣们在著名的《盐铁论》（它几乎是一部有关相互对立的儒、法两派哲学的经典著作）中，

明确地提倡内外贸易，赞美商业城镇的兴旺，鼓吹技术的发展。“国有沃野之饶而民不足于食者，器械不备也。有山海之货而民不足于财者，商工不备也。”[注]在这里，我们注意到法家的直接目的虽然偏狭于财政上的考虑，但经济发展概念的萌芽，已潜伏于这种思维模式之中，这一模式成为秦朝所奉行的国家哲学。在此我们看到了这样有趣的事情：儒家思想的正统路线对民众生计的关心，只是与维持民众最低的生活需求这样一种生存经济，即与一种反经济的态度相联系的；而另一种似乎刚刚露头的、我们现在称之为经济发展的思想，则是与法家冷酷无情的“富强”哲学相联系的。[注]

我们知道，中国在把儒教作为国家哲学的那些世纪里，有过许多皇帝、大臣、文人学士，比如三国时期的诸葛亮、明朝的建立者朱元璋、明朝的著名宰相张居正等，他们虽然自称信守儒教，但实际上是依据法家的政治–经济哲学行事的。可以说，决心面对现实政治的有魄力的皇帝和大臣们本能地是法家。另一方面，无须指出，儒家梦想的纯粹建立在道德力量以及和谐太平基础之上的国家从未实现过。但是如果认为一种对现实的空想或幻想只有通过全部予以实现才能影响现实，那就过分简单化了，它最低限度可以通过阻止相反的目标和社会准则的实现，即通过抑制力来影响现实。正统的儒家政治–经济哲学可能并不阻止文人学士以个人身份进行残酷的剥削或对财富的追求，[注]但是，在阻止把“适度地”和有组织地追求“富强”作为国家的目标方面，它却起了相当的作用。

大体上，19世纪末的经世致用的鼓吹者，像17世纪中叶的经世致用的鼓吹者（比如顾炎武、黄宗羲）一样，是坚信正统的儒家政治–经济哲学的。他们像顾炎武、黄宗羲那样，以怀旧之情回顾了夏、商、周三朝的“封建乌托邦”，都认为国家已经变得太官僚化和集权化了，以至于简直不给正直的官员发挥一点儿积极性的余地。如已讲过的，19世纪60年代“同治中兴”时期的政治家实质上是追随这一派的。他们没有把“自强”的座右铭与古老的“富国强兵”口号相联系，正统的政治–经济哲学仍

然是他们正在捍卫的“道”的一部分。芮玛丽贴切地指出，他们的目标是“实现国内和国际的和平，通过节俭而不是通过增加物质财富来保障经济，培植对独一无二的中国人的生活方式而不是对中华民族的自豪感和献身精神”。[注]对这一论述唯一需要稍有保留的是，他们自认为是信奉增殖物质财富的。但是，这种信奉是从维持最低生活所需的土地经济出发来考虑问题的。为此，他们的国内纲领着重于在政府里寻找“贤人”，复兴儒家学说，通过减税、垦荒以及组织兴修对恢复农业必要的公共工程（比如治水）之类的政策来恢复农业经济。节俭思想被宣传到各个阶级，儒家的抑商偏见依然根深蒂固。[注]江南制造局和福州船政局的建立，同文馆的创建、总理衙门的设立，以及不情愿地“进入”外交关系，所有这些仍然都被包容进这个巨大的正统框架中。

通常认为，19世纪七八十年代，是连这种有节制的“对西方的反应”也陷入了自满、腐败和缺乏道德氛围的时期。事实上，人们注意到了这一时期里朝廷中身居高位的士大夫中的顽固派所起的作用，以所谓“清议”派为代表的思潮，在朝廷和文人学士中都产生了巨大的影响。就其社会–政治态度而言，这一思潮可以说是极端保守的；就其思想意识来说，这一思潮信守上面概述的正统的政治–经济哲学，并激烈地抨击同治朝改革家们表现出来的对夷人技术的关注。另一方面，在对待西方灾祸的态度上，它显示出极端的好战性，唤起了一种确实无疑的、迄今为止在西方还少有研究的儒家传统的气质，可以称之为刚健的儒教气质。南宋末年，有一支凭借儒家价值观念征讨北方蛮族的好战部队，其统帅即以身殉道的岳飞，他被推崇为集最高尚的儒家美德和全部将帅气质的刚毅于一身的人。现在要唤起的就是这种传统，即不是依靠西方的奇技淫巧，而是用中国人好战的和被激发出来的精神去驱逐敌人。袁保恒说：“夷人所惧是中国民心固结。”[注]王家璧说：“中国对域外之地拥有的宗主权，靠的不是装备，而是固其民心。”[注]而登承脩则断言：“当他们的傲慢面对我们士兵的热情时，就注定要失败。”[注]正是从这样的观点出发，他们在鼓吹一种“驱逐夷人”的政策时，甚至也攻击对西方军

事技术的关注。

然而，即使正当被这种简单的自满和低下的道德所煽动和强化的传统态度削弱19世纪60年代产生的有限势头时，一小部分领头的政治家如李鸿章、张之洞，以及一部分士大夫和“洋务专家”如薛福成、郑观应、马建忠等人的观点，正在发生着微妙而深刻的变化。就在这圈人中，我们发现他们正在摸索并逐步理解：军事技术是不能与“增加财富”的整个西方技术（我们现在称之为“工业化体系”）相分离的。虽然，用当代的眼光来看，这些人发起的工业化的努力是微不足道的和零散的，但是，他们对商业和工业的重视，是对正统的政治–经济观念的沉重打击。[注]他们至此终于理解到，若不较大范围地系统致力于“富国”的目的，那么“自强”是无法实现的。19世纪七八十年代的许多文章和奏折开始强调过去被冷落了的座右铭“富强”，这不是偶然的。当然，他们强调的不是对法家的坦率赞同，而是对儒家思想的准法家色彩的坦率赞同。这种准法家色彩强调的富强与儒家的价值观念是一致的。有人论证说，最基本的儒教准则并不需要正统的政治–经济哲学的维护。李鸿章的同僚薛福成说：“黄帝与周公肯定不仅仅关心富强，处于敌国环立之中，他们不能不关注富强之术。”[注]当一个保守的御史攻击李鸿章用民财进行工商业投机时，李鸿章以“自强”（对此，他的反对者大概也是赞同的）所需为自己辩护，他说事实是“西洋各国兵饷足，器械精，专以富强取胜”。[注]

所有这些人大概都赞成“保教”，或赞成张之洞所说的要以“中学”为“体”。[注]但是，他们都认为“保教”和“保国”是不可分的。作为官僚或官僚代理人，他们自身的直接利益，以及几乎一直把儒之“道”与我们现今称之为国家的实体等同视之的思想，自然把“保教”和“保国”联系在一起了。如严复后来在《拟上皇帝书》[注]中说：“盖道者，有国有民所莫能外。”无疑，人们会发现，极端保守分子如满人徐桐，曾怀着对1898年改革的极度仇视，叫喊“亡国比变法强”。[注]还有古怪的辜鸿铭，他后来在用英文写的优美的散文中争辩，中国文化的本质能使独立的中

国幸免于亡国，甚至能最终同化征服者。不过，这种观点肯定是太偏颇了。对于大多数士大夫知识分子来说，保教和保国是不可分的。教的核心内容现今不但已被缩小为可称之为国家基础的君主政体，而且还被缩小为儒家个人和家庭道德的某些基本特征。虽然这些基本特征，正像人们所推测的，正在变得越来越模糊不清了。李鸿章和张之洞后来都被康有为的企图所震惊，他们认为康有为企图篡改神圣的国家政体。但是，正统的政治–经济哲学已不再是“道”的有机组成部分，“保教”包含了“保国”。现在，没有军事上的“自强”，保国已是不能想象的了。而没有工业化运动和批判儒家的土地–生存经济思想的运动，“自强”显然也是不可能的。

在随着甲午战争失败而来的严重危机的氛围中，“富强”的口号和一切有关的联想，赢得了统治阶级中大多数明智人士的默认，并且使讨论转向了新的话题。什么是达到富强的先决条件？西方和新兴日本的力量显然不只是军事技术问题，也许甚至是超出了直接与军事考虑相关的机械工业和商业的问题。在西方的工业和军事力量中，是否深深包含着西方社会整个政治、法律和社会结构方面的原因？此外，西方的社会政治组织是否反映了西方的思想和价值观念有较高的效能？西方的这些制度、思想和价值观念，与儒教的核心内容是一致的吗？人们可以想象，富强就像一道外墙保护着儒教的价值观念和制度这一内室，只要一方的要求与另一方的要求相容的话。但如果为了建筑外墙就要以毁掉内室为条件，结果将会如何？现在，问题本身以一个更加命运攸关的方式被提出来了。它不再是我们怎样达到富强和保国，以便“保教”，而是我们怎样才能既富强又保教。说到底，假如必须在保国和保住基本的儒教价值观念之间做最后的抉择，那么，哪一方将让路呢？

一旦问题以这样的方式被提出，人们就发现自己站在一条分界线上。这条分界线把我们现在所说的民族主义与对传统价值观念的任何虔诚的信奉分开了。只要赞成把社会实体作为民族来保卫，并极力把这个目的摆在其他价值观念和信仰之前加以考虑，那么，对其他价值观念和

信仰，就要根据它们和这个目标的关系来决定孰弃孰取，而不是相反。于是，明确的民族主义意识就登上舞台了。当然，每一个民族主义者都强烈地相信民族集体在过去创造了重大的价值，这是事实。“为民族的过去而骄傲”，即为“我们的”什么而骄傲，是民族感情的重要支柱。然而，“民族的过去”，特别是当人们面对像中国这样浩瀚的文化时，它常常包含许多相互矛盾的或有待于广泛地重新解释的事情。把“民族的过去”当作装满了可以让人超越传统而随心所欲地选取好东西的仓库来信奉，与将“民族的过去”想象为放之四海而皆准的特殊价值观念来信奉，可以说是完全不同的两回事。[注]另外，哪儿的民族–国家处于衰败、危险之中，哪儿的民族主义者就几乎不愿意在那些与民族富强需求相悖的民族过去的气质中去发现价值。人们的确能偶尔发现近代民族主义者的激进典型会公开宣称整个民族的过去是民族独立和强大的障碍。然而，关键不在于民族主义者是把过去“引以为傲”，还是自觉地否定过去，甚或也不在于他是否怀有拯救本民族未来的救世雄心，而在于他把民族集体作为社会有机体加以维护和推进当作自己直接的基本职责。那么，不仅他自己的价值和自己才能的充分发挥，而且他的自身利益，都将不同程度地与社会实体的权力和威望相一致。

人们不能以一切都归于“统治阶级的利益”来简单分析对这些问题的反应。人们可以把中国统治阶级是一个关注、维护自己的势力和特权的阶级这一命题当作公理来加以接受，但这种说滥了的真相解释不了什么。休谟（Hume）的看法是，当人们根据他们的利益来行动时，利益的本质主要表现为一种主张，这个看法在这里是最恰当的。文人学士作为一个阶层，有充分的理由相信他们的利益是与儒教的存在联系在一起的；同时，他们也有充分的理由相信，他们的利益是与国家的存在联系在一起的。这种根据利益微积分演算提出问题的方式，绝不能使人摆脱困境。在共同利益（当然也有无数对立的利益）的范围内，人们能够得出完全互相矛盾的结论。

就是在由这类问题支配着的历史背景中，青年严复达到了思想的成

熟，而我们必须把他为转变传统价值观念所做的努力，即他为发现西方富强的真正奥秘所做的努力，紧紧地与这一背景相联系。

---

1. 所有类似这样的说法都未必完全正确。因为如我们所知道：太平天国的教义中有基督教的成分；严复的同代人康有为无疑也深受西方思想的影响，尽管他声称他的所有想法都来自中国传统思想；中国第一位驻英公使郭松焘也早就说过，不仅有必要关心西方的思想，也有必要关心西方的制度。

2. 这种对人类历史上的知识分子作用的强调，很能体现儒家思想。从知识分子也属于官员阶层的事实来看，这种强调似乎很符合实际。

3. 有关讨论参见梁启超的《清代学术概论》和钱穆的《中国近三百年学术史》，上海，1937年。

4. 上述文字出自程晋芳的《正学论》，见贺长龄编《皇朝经世文编》，北京，1896年。

5. 这一派别的讨论参看姜书阁的《桐城文派述评》，上海，1930年。

6. 上述文字见芮玛丽（Mary Wright）：《同治中兴：中国保守主义的最后抵抗》（*The Last Stand of Chinese Conservatism: The Tung-chih Restoration*），斯坦福，1957年。

7. 上述文字见邓嗣禹、费正清：《中国对西方的反应》（*China’s Response to the West*），剑桥，哈佛大学出版社，1954年，见第一章，第76页。

8. 上述文字见前引芮玛丽著作，第八章。

9. 《论语·泰伯第八》，第九章。

10. 上述文字见“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。”《孟子》卷一，页二。

11. 孔子曰：吾“不患贫而患不安”。《论语·季氏第十六》。

12. 孔子确实说过“富民”，并且这常被用来作为儒家关心“经济发展”的证据。不过，在正统的儒家经典中，都是千篇一律地按照一种无忧无虑的、满足生活最低需要的经济模式去描述孔子的“富民”思想的。

13. 上述文字见《韩非子·八说篇》，第四十七章。

14. 在这一方面，法家和儒家也持不同态度，虽然正统的儒家强调农业是经济的唯一合法基础，但法家显得对系统地致力于发展农业生产更有特殊兴趣。著名的商鞅变法承认“私”田，大概是为了增加国家税收。

15. 上述文字见《盐铁论》卷一，“本议第一”。

16. 当然，这是一种过分简单化的说法。著名的宋相王安石坚定地认为，“富强”的目的是为了普遍的幸福。著名的汉代史学家司马迁（他没有很深的儒家信念）在《平準书》中

高度赞扬商人对国力和经济发展的贡献。参看伯顿·沃森（Burton Watson）：《一位中国的伟大史学家传》（*Records of the Grand Historian of China*），纽约，1961年，卷2，第476页。

17. 如经常指出的，正统的政治–经济哲学也为使绅士阶级的私利合理化服务，由于绅士阶级是土地所有者，因此他们反对中央集权。

18. 上述文字见前引芮玛丽著作，第60页。

19. 上述文字见前引芮玛丽著作，第167—174页。

20. 上述文字见郝延平：《同光新政中的所谓“清议”：中国晚清的保守主义》，台北，1958年，第6页。

21. 上述文字见郝延平：《同光新政中的所谓“清议”：中国晚清的保守主义》，台北，1958年，第6页。

22. 上述文字见郝延平：《同光新政中的所谓“清议”：中国晚清的保守主义》，台北，1958年，第6页。

23. 对这种努力进行研究的杰出成果是费维恺（Albert Feuerwerker）：《中国早期的工业化：盛宣怀和官僚企业，1844—1916》[*China's Early Industrialization: Sheng Hsuan-huai (1844–1916) and Mandarin Enterprise*]，剑桥，哈佛大学出版社，1958年。这种努力存在的很多弱点之一，确切地来说，也许就在于过分简单地理解了“富强”这一座右铭。一切任务都是根据它们与军事目的的直接关系来考虑的。

24. 上述文字见赵丰田：《晚清五十年经济思想史》，《燕京学报专号》1939年第18期。

    经查对，这并非薛福成的原话。——译者注

25. 上述文字见《李文忠公全集·奏稿》卷九，页六。

26. 1898年6月，正是“百日维新”前夕，张之洞写了《劝学篇》，企图根据伦常、心术，证明儒教核心不能变。他认为要保守的首先是与传统美德相关的做人的一定观念，“孝、悌、忠、信”是必保的价值观念。此外，他还崇信仁慈的权力主义，坦率地反对议会制度。对于君子务治这一观念，这里需要注意的要害问题是，维护儒家的做人观念并不被当作一种增强国家力量的手段，相反，恰恰是为了维护儒家的做人观念，国家力量才必须增强。

27. 此文的英文篇名直译为“上皇帝万言书”。今根据王栻主编《严复集》，此篇篇名为“拟上皇帝书”。见《严复集》，中华书局，1986年，第1册，第63页。——译者注

28. 上文引自李定一：《中国近代史》，台北，1956年，第128页。

29. 约瑟夫·列文森（Joseph R. Levenson）教授在《梁启超和中国近代思想》（*Liang ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*，剑桥，哈佛大学出版社，1959年）一书中清楚地阐述了这种区别。

第二章 严复的早年时代

中国传记的惯例是不细述传主儿童时期的细微心理活动的。事实上，记述名人的儿童时期通常有一种固定的格式，即先举一些他们令人惊讶的早熟事例，随后就转而叙述他们接受正规教育的严肃问题。我们手头有关严复童年的大多数材料，就是用这种传统方式记述的。

1854年，严复生于福建侯官县阳崎乡的一个村子里。严氏家族是受人尊敬的士绅门第，祖籍在唐朝时的河南。正因为有这一类的书香门第，福建尽管偏处一隅，却很早就是一个知名文人的荟萃之地。

严复家乡的自然景观与华北平原大不相同，丛林密布的深谷，湍急充沛的河流，古木参天的峻岭，把一个个村落截然隔开。不消思索，就凭这种早期自然环境，人们完全可以大胆设想，严复幼年生活的场所没有受到多少“西方冲击”的波及。

只要读读表明严复童年早熟的故事，就会对他是个聪明过人的孩子这个说法深信不疑。他的父亲严振先，是当地名医。他的母亲显然出身平民[注]，因为关于严复的所有传记中都没有提到她出身望族。严复晚年在忆昔诗中，曾怀着极度深挚的感情忆起母亲，描述了父亲弃世之后，母亲以针黹养家的艰辛。[注]他还回忆，在好几年里，母亲常常在清晨以为孩子们尚在梦乡时，独自伤心地哭泣。

严振先于1866年去世。他在世时，曾为他的小天才的教育煞费苦心。严复10岁时，父亲就为他请了所能找到的最好的塾师，通过科举踏入仕途的前景隐隐在望。

塾师黄少岩只教了严复两年，便去世了。据说严复对老师的死“哀

恸不已”[注]，师生关系显然是很融洽的。完全可以推测，这位塾师给了他的学生相当大的影响，因为严复那时正处在最易受影响的年龄。人们对黄少岩的简略评价是“汉学与宋学并重”，可见他不是个庸碌的教书匠，而是个密切关注当时学术动向的有识之士。一般来说，“汉学”就是“考据训诂学”（前章已有阐述），而“宋学”则是关于宋、元、明理学家广泛的哲学思想的学问。但在19世纪上半叶出现了一个以曾国藩为最著名代表的流派，这个流派坚持认为，“汉学”的基本准则——重事实、重方法严谨、重掌握文化遗产的系统知识，与宋明理学家极富生命力的哲学、道德、社会思想是完全一致的。于是，我们看到黄少岩为他12岁的学生规定了学习宋、元、明三代杰出思想家的处世态度和思想倾向的任务。只要思索一下，就会发现，严复后来对斯宾塞宇宙论的形而上学体系和对穆勒逻辑归纳法及经验主义所抱有的同样热情，正是在某种程度上反映了他的老师糅合“汉学”与“宋学”价值的苦心，这难道不是很有趣的吗？

总的来说，给人的印象是，严复接受正规的传统教育虽然在14岁时突然中断，但他饥渴求知的心田，经老师心血的滋润，已吮吸了大量的知识。他所受到的训练虽然短暂，但全面而扎实，而且在以后的岁月里，由于他自己的努力而进一步得以强化。他后来的所有作品都充分表明，他有坚实的古典经史基础，他的“古体”文章和富含典故的诗作受到同样的称许，这些作品都带有深深的传统文化的烙印。严复所受的传统教育虽然中途夭折，但他和只接受了部分传统教育的下一代年轻人绝不相同。从能够搜集到的材料来看，烙在也许可称为他的个性文化上的传统印记是不可磨灭的。不管他对传统文化这方面或那方面的看法如何，他都不是局外旁观者。事实上，不管他对一般政治、社会问题的看法偏离传统有多远，从个人生活上来看，他仍然是一个传统的士大夫，社会传统观念的转变并没有深入他的骨髓。据我们所知，他的个人及家庭生活，并未太偏离儒家的行为规范。

如同对许多中国文人学者一样，我们对严复的家庭生活也所知甚

少。我们知道他14岁时与一个王姓姑娘结婚。王氏生了个男孩，取名严伯玉。1892年，王氏去世。从陈宝琛撰写的《清故资政大夫海军协都统严君墓志铭》中得知，王氏是个贤惠正直的妇女。在王氏去世的同年，严复又结了婚。第二个妻子生了四个女儿。从私家材料中得知，严复是个和蔼的父亲。如我们所知，严复主张妇女受教育，对自己的女儿，他坚定地实施了这一主张。但在家庭生活的其他方面，严复似乎还是个传统式的家长，在感情生活方面也没有任何违背传统方式的迹象。而且我们将会看到，性自由和罗曼蒂克的爱情要求与严复后来所提倡的改造社会准则并不相干。

父亲在1866年去世，使严复科举致仕的憧憬顿成泡影。绅士家庭中，由于父亲的去世或某个举足轻重的家庭成员的厄运，导致像严复这样命运逆转的，在中国社会屡见不鲜。然而，对于那些仕途受阻的士子们来说，改读“西学”是一种尤为不堪的选择。这种现象只是发生在19世纪下半叶。严复的同省人鲁迅，[注]比严复小27岁，年轻时有着与严复惊人相似的经历：父亲的去世，使家庭陷入悲惨的困境，寡母眼含无奈的泪水，被迫送他去上“洋务”学堂。早期抽象地赞赏西方军事技术的“自强者”们，并没有真正改变对待工艺学家的基本态度。他们对个人前途的观念仍然深深地囿于传统和阶级偏见，以至于要他们切实地为改变“刺激模式”而努力实在太难了。最早的一些“自强者”例如林则徐、魏源，甚至期望熟练的手工工匠也许能够掌握西方的军事技术。但可以肯定，同治时期的政治家们已经知道西方科学中的“理论成分”，因此，他们乐于招收像严复这样的年轻人进福州船政学堂。[注]然而，无论是早期的自强者还是他们的继承者（比如李鸿章），都没有从敬业的角度对于从事“洋务”的专家给予多少有力的鼓励和思想支持。

严复进入福州船政学堂这所海军学校，是因为得到沈葆桢的激励和赏识。[注]沈葆桢当时任福建船政大臣，专主福州船政局。他与严复是同乡，并且还是严家的朋友。有趣的是，入学考试的作文题完全不体现业务性测验的精神。考题是“大孝终身慕父母论”。一位严复传的作者推

测，严复撰写的这篇题目看来陈旧的作文，对刚去世的父亲和含辛茹苦的寡母，倾注了一片深情。[注]在严复一生中，没有任何迹象说明他背叛过家长权威，甚或有任何反对孝道的念头，尽管他对儒家的家庭道德的其他方面确实提出过疑问。我们将发现，他恰恰没有意识到要从这里去寻找中国贫弱的根源。

严复的作文取得入学考试第一名，他被允许挑选进造船学堂或驭船学堂。造船学堂讲授用法语，驭船学堂讲授用英语。严复选择进驭船学堂决定了他一生的道路。英语是他汲取西方思想的媒介，英国成为他的理想国家的范本，英国人的思想支配了他的思想发展。他在学堂学习了英语、算术、几何、代数、解析几何、三角、物理、力学、化学、地质学、天文学和航海学。此外，他并没有完全忽视学习中文。这一点应该注意到，即严复后来对西方科学的热情，是建立在直接地（虽属初步涉及）与真正的自然科学的方法和资料相关的基础之上的，而并非建立在与“科学”这一口号的模糊不清的联系之上。在这里，西方科学要求的精确性和能力训练与严复原有的严谨的治学态度结合了起来。这种严谨的治学态度可能来自他早年受到的“汉学”家治学方法的训练。在某种程度上，未尝不可以说，严复对科学产生的热情来自科学本身。

1871年，严复经过五年学习，以优异的成绩毕业，随即去海上实习。他驾驶训练船“建威”号南至新加坡、槟榔屿，北抵直隶湾和辽东沿海。1872年，他驾驶“扬武”号巡航黄海并曾到访日本。他在“扬武”号上的操作得到英籍教习特雷西（Tracey）的高度赞扬，后来特雷西帮助严复获得了赴英国进一步深造的机会。1874年，严复执行了一次实际的海军任务，那年中日危机时，沈葆桢派“扬武”号去测量台湾东部各海口的水深。

1877年，当严复最终被送去英国深造时，他已踏上了一条与本国绝大多数人大相径庭的生活道路。可以想象，严复赴英前，对西学已初步有所掌握，对这些学问颇感兴趣，与“蛮夷”教习们相处亦很愉快。这一

切已消除了他头脑中关于西方道德、理智和精神是低下的这种观念，这种观念是当时大多数文人学士，从“清流”党人到最开明的“西方事务”专家们所共有的。那些没有背离专业方向并且后来当了海军军官的严复的同学们，大多数也并不完全如此。可以认为，严复是以相当独特的理智灵感对自身际遇做出反应的。

事实上，我们在严复身上看到了一种现象的端倪，这种现象在随后的一代代留学生中一再出现。在被送出国去学习某些知识的留学生中，那些最富有天才的，很少能够始终保持毫不旁骛地研读既定专业的心态。与富强的东道国相比，中国那极其不能令人满意的整个现状不可避免地把他们的注意力引向专业之外的普遍问题。他们对中国整个灾难现状的忧虑，常随个人前程的渺茫而进一步加强，这在下一代留学生中表现得尤为突出。至于严复的情况，没有理由猜想他已料到自己将来的个人前程必定多蹇，但他对全局问题的关注则是很明显的。他在朴次茅斯及尔后在格林尼治学习航海学的成绩显然相当不错，但并不是像人们常说的那样，是那批人当中的翘楚。(注)

严复似乎是带着一个已使他入迷的问题到达英国的，这个问题构成了他所有观察和思索的基础。正如我们所看到的，这个问题不是由他自己提出的，而早已是“洋务”派人士头脑里的一个大问号。严复也是这派人中的一分子。这个问题就是：西方富强的秘密是什么？首先是英国富强的秘密何在？因为在1877年，英国早就无疑是富强的早期典型了。正是这个迫在眉睫的问题，而不是闲逸的好奇心，引导严复热切地考察英国的政治、经济和社会制度，并且最终导致他全神贯注于当时英国的思想。

也许是严复为了求得解答而热切探索的精神吸引了中国的第一个公使郭松焘。我们了解到，尽管他们在地位上和年龄上相差悬殊，他们仍然经常在一起“论析中西学术异同，穷日夕勿休”(注)。许多年后，严复在他的译著《法意》的按语中回忆道，经过几天旁听英国法庭的难忘日子

后，他对郭说“英国与诸欧之所以富强，公理日伸，其端在此一事”(注)，并说公使对此深表赞同。

郭松焘的认识超出了同治时期政治家的“自强”方案，认为求富强非竭尽全力以达目标不可。郭松焘在英期间的最大收获，是使自己的思想与本国这位年轻同胞相一致，而大大超过了李鸿章。西方的富强中包含了政治制度、法律制度、社会秩序，以及价值观念和思想意识等众多的内容。这位公使过早地大胆阐述了这些观点，这对他的宦海前程产生了绝对不利的影响。

1879年，严复回国之后经历了一连串令人沮丧的事，这些事使他把个人的郁闷与对中国境况的愤激紧紧地交融在一起。他在福州船政学堂教书的第一个差事，因李鸿章突然调他去任新设的北洋水师学堂总教习而很快交卸。一位传记作者认为，1879年严复的靠山沈葆桢的去世，对他的前程大为不利，尽管他得到明显的升迁。(注)李鸿章虽然器重他的才学，但他不是李鸿章的心腹，不过，在1890年，他还是被提拔为该校总办。

所有这些，表面看来他的地位似乎在平稳上升。但实际上，他始终是“局外人”，不能参与决策，这正是他感到灰心的根源。他在英国期间获得的见识，使他确实意识到李鸿章自强方案的失当。他似乎认识到，任何一项事业的创建，例如现代海军，不可能在一个未曾经历过深刻的社会和心理变革的社会里成功。若干年后，他回忆起与赫德爵士(注)的一次谈话。在谈话中，赫德把一支海军比作一棵树，并说这棵树必须有一个适宜的环境才能开花结果。严复对这个比喻印象颇深。(注)

严复对自己的才智未被尊重深感沮丧，这种情绪由于在京津第一次目睹到高官显宦的贪腐堕落、无所用心及自满懒散而更为加深了。他的顶头上司李鸿章尽管赞成自强，但对这种现状不仅习以为常，而且自己也早已被这种腐败所熏染。陈宝琛写的《墓志铭》中说，严复对琉球被

日本独占甚为忧戚。他在英国时的日本同学都能将自己的才干直接用来创造日本的富强，而他仍然是个报国无门的局外人。他“常语人，不三十年藩属且尽，缳我如老牸牛耳！”注这样的议论自然不能使他得到一向老成而谨慎的李鸿章的好感。

就在这个时期，严复首次染上了鸦片瘾。这种沉溺，究竟是基于国家困境和个人事业坎坷的郁闷情绪的反映，抑或是他私生活的其他方面或个性的反映，我们将永不得知。他在忍受痛苦和愤懑方面的度量极大，但看来他并未竭力去搬开那些阻挡着他的障碍。这实在使人怀疑，假如李鸿章给了他管理学堂的全权，倘若他被置于高位，他是否会是一个果敢的实干家。在某种意义上说，吸食鸦片反映了严复思想观念中最隐蔽和最难以捉摸的情调。但在这种情调中，正如我们将会看到的，他始终保持着寄希国家富强的积极面。完全可以相信，他的真正禀性正是他最终为之倾注了全部精力的思想家的禀性。

不过，在以后的几年中，他确实曾为改变自己作为李鸿章属员的地位而努力过。另外，他还曾投资于王绶云在河南开办的一个煤矿。注这种对私人企业的兴趣，反映了他希望取得经济上的自立和体现从英国带回来的新的价值观念。但是，他从来没有长久地致力于识破并远离传统的官僚政治。根深蒂固的习惯，以及对只有通过科举道路才能得到权势的痛苦领会，终于使他在1885年准备并参加了三年一次的乡试，以便考取举人，但是失败了，而且在以后的三次考试中，他都名落孙山。

正像我们从其他人的经历中所知道的，这样的失败既不能被看作严复才智欠佳的反映，也不能被当作他忽视中文学习的证据，而只是表明他未完全遵守当时考试中古怪的形式主义框框。毫无疑问，严复在这些年里经受的羞辱，在1895年后，使他把这种个人的痛苦倾注到对考试制度的异常激烈的抨击之中。尽管严复未中举，但李鸿章还是在1890年对他这个西学专家做出了并非真心实意的姿态，将严复从学堂的总教习擢升为总办。不过，正如一位传记作者所说：“严复总办学堂，不预机

要，奉职而已。”㊟

这就是严复在1894—1895年命运攸关的中日战争前的惨淡经历。正是在这次战争后，他终于能说话了，并且成为中国知识界的出色代言人。也正是在这个时候，他全部被压抑着的思想终于公开表达出来了。推测他所表达的思想中，有多少属于个人的怨愤，有多少属于对国事的关注，那是毫无意义的。因为个人的怨愤和对国事的关注都随着同一形势而升级，并朝着同一方向而发展。要对中国寻求富强之努力的惨败负责的，正是那些不让严复参与国家机要的颟顸自大的官员们。

甲午中日战争爆发前，已有蛛丝马迹表明严复思想发展的轨道。用他自己的话来说，就是“觉一时胸中有物，格格欲吐”㊟。他从英国回国时，已经有了一种革命性的认识，即在西方思想家的著作中可以找到西方富强的秘密。因此，在以后的年月里，他继续阅读“有见识”的西方著作。早在1881年，他就读过斯宾塞的《社会学研究》（*A Study of Sociology*）㊟，这是影响严复终生思想的一件大事。许多年后，他在《译〈群学肄言〉自序》中，曾谈到自己读此书的最初感受。既然斯宾塞的思想支配了严复以后整个思想的发展，那么，仔细琢磨一下他对斯宾塞著作的最初感受，似乎不无意义。

《社会学研究》㊟写于1872年，是斯宾塞应他的一位热情的美国信徒尤曼斯（Youmans）教授之请而写的。这本书并没有全面论述斯宾塞社会学的整个体系，该体系体现在他后来撰写的《社会学原理》（*Principles of Sociology*）这一巨著中。更确切地说，《社会学研究》是《社会学原理》的导言，它概括了创建“科学的王后”——社会学，所必需的所有感情的、伦理的和理智的属性。斯宾塞陈述了种种阻碍真正客观的、科学的社会学产生的主观偏见和客观困难，但在许多章节中也掺杂了他自己的大量偏见。

《社会学研究》一书确实反映了斯宾塞的整个进化论观点，但是这

未必就是严复对该书特别感兴趣的原因。严复在英国时已熟悉达尔文主义，在此期间还读过斯宾塞的其他著作。他说他在《社会学研究》中，发现了一些显然可以与《大学》《中庸》等中国古代经典的精义相印证的观点。正像《大学》和《中庸》将诚意正心与追求真知紧密联系在一起一样，斯宾塞也认为追求真知与克服感情上及道德上的偏见是有机联系起来的，即必须具有本质上属于道义性的超脱感。《大学》里有段名言说："欲诚其意者，先致其知；致知在格物。"[注]在这段话里，道德的完善无疑是"知"的成果，而严复却强调诚（毫无偏执——这里指理智的诚实）与知两者的相反的因果关系。但是，基本点仍是德与知"相辅而行"。

在此，我不想多谈严复努力寻找中西思想一致性的动机——这种努力寻求表明他思想发展的脉络——因为有关严复与文化传统的关系将要在后面详述。不过，有一个目的看来是很明显的，即通过揭示西方科学的高水平的伦理学基础，以提高西学在绝大多数对西学持敌视态度的文人学士中的信誉。但不知这仅仅是处于策略上的考虑，还是因为像他自己所说的，是为他所认为的斯宾塞的著作兼有四书之精义而深感激动的缘故。他曾说，他"生平好为独往偏至之论"，但在读了斯宾塞的书之后，才发觉了自己的错误。[注]可以说，斯宾塞使严复恢复了对中国古籍中讲述的可能存在着的"至善"和"睿智"的信念。

然而，斯宾塞的这部著作之所以使人激动不已，决不仅仅是由于一个西方思想家证实了中国古代圣人之言，而是该书明确说明了真知——反映和导致"诚意"的真知，显然就是以西方科学的方法所能找到的知识。严复在福州、朴次茅斯和格林尼治所学的各种科学知识，其意义不仅在于各自的具体应用，还在于这些科学所牵涉的方法包含着通向真理本身的钥匙。这种使人们得以拨开感情迷雾的科学修养，正是古代圣贤梦寐以求的道德境界。换句话说，很显然，以道德为上的西方科学，坚守《中庸》所阐述的"中庸之道"[埃兹拉·庞德（Ezra Pound）的"不偏不倚"]。

此外，斯宾塞的书之所以最使人激奋，还因为此书显示了西方科学的方法与治国平天下的关系："以格致诚正为治平根本"。[注]严复对该书以"原则"为标题的几章（第十三—十六章）特别感兴趣。在这几章中，斯宾塞阐述了各门学科对科学之女王——社会学所做的贡献："因为社会学是包含了其他一切学科的科学"，每一门学科都提供了"某种思维习惯"，这对于掌握作为全部学科的综合的社会学是至关重要的。为了进一步阐明这一论题，斯宾塞继续阐述了各门学科背后存在的原则，并将各门学科摆在其适当的位置。如此一来，数学和逻辑学"为各种必然关系提供了不可动摇的信念"，物理学和化学"提高了对起因、运用、效果的自觉认识"，而生物学则教授了"连续性、复杂性、因果关系的偶然性"，等等。

斯宾塞这段话有两点引起了严复的兴趣。首先，各学科一下子被按照广泛的哲学原理加以解释，并被置于一个包罗万象的系统中。在这一系统中，每门学科都有自己适当的位置。"其《缮性》以下三篇，真西学正法眼藏，智育之业，舍此莫由。"[注]其次，在这里，各门学科的原理与严复的治平急务直接联系起来了，因为社会学不正是治平的基本科学吗？正像严复后来在《原强》一文中所说，斯宾塞"宗天演之术，以大阐人伦治化之事……又用近今格致之理术，以发挥修齐治平之事"。[注]

人们立即会看到，这些传统的中国说法，使得斯宾塞的这本行文平谈的书有了几分奇特的曲折。事实上，这种说法强行把斯宾塞的著作解释成了是为社会改革规定的处方和纲领，这足以使斯宾塞本人感到难堪。斯宾塞并未想要通过一位有识之士为社会行动提供一服救世良方，而只认为自己是一个超然物外的、冷静地阐述社会进化过程的公正观察者。在他看来，社会科学所要传达的基本训诫之一（至少对英国人和美国人而言），显然是人们不应该从"外部"干扰庄严的、不以人的意志为转移的社会进化过程。对于西方工业化社会的政治家和未来的改革家们来说，斯宾塞所提供的也许的确可以说是这样一项指示，即不要轻举妄

动。㊟至于对前工业社会来说，这本书的确不是为他们所写的。社会学与“应用科学”的情况不同，社会学不是一种可用来有意识地改造社会的工具，而是一种用来理解不受个人感情影响的、显然朝着既定方向不断前进发展着的过程的工具。

可是，在严复看来，这些原理却不仅仅是在解释社会，而且还能提供一个改造社会的方案，即能使中国达到像斯宾塞所在的英国已显然达到的那样富强的一种方案，而斯宾塞的思想正好为达到这一富强目标提供了必不可少的启示。严复的关注首先集中在把社会科学的原理运用于达到富强这个极其诱人的目标上了。至此，我们已经看到严复与斯宾塞考虑问题的不同角度将贯穿于他后来对西方思想的阐述中。不过，从这个简略的说明中，已能很清楚地看出，在甲午中日战争以前的几年里，严复在斯宾塞的体系中已发现了西方“成功”秘密的线索。

也是在这些年里，严复还碰巧成了以西方思想本身为武器反对传教士的先行者。严复从未对传教士们的宗教宣传有过兴趣。在他的思想中，无论是传教的还是反传教的成分，都没有使他倾向于赞同有神论的宗教。事实上，他是了解基督教传统与18世纪、19世纪欧洲基督教异端思想之间的冲突的首批中国人之一。在这一点上，只有“洋务”专家王韬才比他先走了一步㊟。王韬模模糊糊地听说有叫作什么卜斯迭尼教（positivism，即实证主义）的，这种教可以用作反对传教士的武器。严复已经注意到中国思想中的一元论与泛神论的倾向与他推崇的西方思想家的一元论有密切关系（此点将在后面讨论）。

我们无疑将发现严复偶尔会以一个在野政治家的身份高度赞扬基督教对社会伦理的影响，特别是对民众的影响。在《原强》中，他比较了西方对民众进行的广泛而深有影响的宗教伦理教育和中国忽视对民众进行道德教育的状况。不过，他对基督教神学的根本反感是相当清楚的。因为他反对传教士宣讲的基本教义，因此在对待传教士的活动方面，他无疑抱有与本国文人学士同样的敌意。

严复幸运地结识了一位有才智的苏格兰学者宓吉（Alexander Michie）。宓吉的宗教观显然是非正统的。他在1891年写了本叫作“在华传教士”（Missionaries in China）的小册子，对在华传教士的传教方法进行了尖锐而审慎的抨击。可能在1892年，严复将此书译成了中文，书名为“支那教案论”。这无疑是希望利用外国人自己的话为中国文人学士的反洋教活动提供一个有力的新武器库，因为这正是教案风行中国的时候。但是，他的这番努力，看来反响并不大。

在此我们的注意力被引向了严复翻译的初衷，因为它提出了严复思想发展的早期（一个传记作者称之为“全盘西化”的阶段）与传统间的关系这一令人感兴趣的问题。严复在驳斥传教士说的“中国根本无宗教”时，用了宓吉的观点：“孝则中国之真教也”。[注]当然，儒教的核心是孝道，这一观点在中国不是什么新见解，但严复从中发现了孝道在中国社会所起的作用，相当于基督教在西方社会所起的作用。他认为孝道是一种无所不包的、内在的社会戒律，对于民众来说尤其是这样。“百行皆原于此。远之以事君则为忠，迩之以事长则为悌。充类至义，至于享帝配天；原始要终，至于没宁存顺。”[注]孝道与西方意义的宗教简直若合符节。

在上述引文中，甚至在严复以后的文章中，都有一个明显的事实，即严复对孝道这一传统的价值观念持比较肯定的态度。正如我们在前面已看到的，严复年轻时可能主观上已经接受了孝的观念，而现在严复是以一个政治家的冷静眼光来客观评判这一传统道德价值的。他认为，孝等同于西方社会中基督徒的虔诚，它甚至可以使百姓“趋死不顾利害”[注]。固然，我们会看到严复对中国家庭制度的各个方面，特别是妇女的屈从地位的抨击，但是，严复始终对孝道寄予希望，他相信孝道所内含的自我牺牲和自我克制精神，也许会像西方基督教如英国清教徒的情况那样，给中国民众中民族主义的自我牺牲精神以道德上的支持。严复对中国社会的主要谴责显然是：社会总的来说不曾对民众进行教育，即使是根据孝这种传统道德的价值来进行的教育也没有。

在这里，可能会提出一个问题，即严复对孝道中包含的自我牺牲精神所抱的较为赞同的态度，是怎样与他对普遍的近代化和个人主义的功利主义伦理所持的信奉态度相协调的。

也许可以做这样简明的陈述，严复在那时认为可将近代因素和传统因素综合起来的想法，显然不是来源于当前在西方一些社会科学家中流行的观点。根据确切的韦伯学说的范畴（Weberian categories）——普遍性、非人格性、成就对于地位的关系等等，孝道作为一种价值观，是实现“近代化”的最大障碍。而严复正像那时刚刚颁布了著名的《教育法》的日本的一些政治家一样，以一种多少有点儿不同的观点考虑全部问题，即认为孝道的价值所养成的对权威绝对驯服的习性，也就是自我克制的观念，或许可以从家庭扩大到工厂和国家。[注]但是，孝道价值的特殊作用一定会扩大到家庭之外的理由并不存在。随后的中国历史一直不倾向于支持严复的希望，即根据日本模式在中国实现孝道和近代化的和谐共存。那么，在这里起主导作用的，是历史的偶然性呢，还是中日两国关于孝道的概念有重大的不同呢？对于这一点，我不准备在此冒昧地发表意见。不过，在19世纪90年代早期，严复相信孝道作为存在于民众中的道德力量，也许可利用来推进富强的事业，这并不是完全荒谬的。我们要探讨的主要问题之一，是由孝道与严复信奉的“自由主义”和谐共存而引起的问题，即严复的自由主义本质以及近代化与自由主义之间的联系究竟是怎样的。此外，有一点必须注意，严复对孝道所持的肯定态度，决不意味着他像康有为那样企图建立“国家儒教”。“保教”此时已远远不是他所关心的事了。

上述对严复在1895年大批论文发表之前的思想的简略交代，可以表明他的一些基本见解在那时已经具备了，并且，早在公开表达出来之前已经形成了。斯宾塞作为严复的众神之首，早已赢得他深深的信仰。中日战争只不过搬走了压制他公开表达自己燃烧着的信念的最后障碍罢了。

1. 上述文字见王栻：《严复传》，上海，1957年，第1页。
2. 严家有四个孩子。严复有一兄两妹，兄长其两岁，幼殇。见王蘧常的《严几道年谱》，上海，1936年，第1页。
3. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第3页。
4. 原文如此。鲁迅是浙江人。——译者注
5. 上述文字见左宗棠：《船政奏议汇编》卷二，北京，1905年。
6. 上述文字见陈宝琛：《清故资政大夫海军协都统严君墓志铭》，北京，1933年。转引自王蘧常《严几道年谱》第4页。
7. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第4页。
8. 上述文字见王栻：《严复传》，第9页。
9. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第7页。
10. 上述文字见严复：《法意按语》，王栻主编《严复集》，北京，中华书局，1986年，第4册，第969页。

    为方便核对，原著中凡引严复的文章、按语、书信，出处大多改用王栻主编的《严复集》。——译者注
11. 上述文字见王栻：《严复传》，第12页。
12. 赫德爵士（Sir Robert Hart，1835—1911），字鹭宾，英国人，任晚清海关总税务司近50年。——译者注
13. 上述文字见池仲祐：《海军大事记》，又左舜生：《中国近百年资料续编》，上海，1933年，第323—363页。
14. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第8页。
15. 上述文字见王栻：《严复传》，第15页。又见严璩先生家藏书札。严璩先生是严复之子，严复年谱的编者。
16. 上述文字见陈宝琛：《清故资政大夫海军协都统严君墓志铭》，转引自王栻：《严复传》，第15页。
17. 上述文字见《与梁启超书》，《严复集》，第3册，第514页。——译者注
18. 在《天演论》的序言中，严复告诉我们，他也读过并翻译了几段斯宾塞的《社会学研究》，并且甚至读过和翻译了白哲特（Bagehot）的《物理学与政治学》（*Physics and Politics*）一书中有关人类社会起源的章节。这些译文当时没有发表。有关白哲特的介绍是极有吸引力的。白哲特强调民族群落（群落的自然选择），当然，这是与严复的关注直接相关的。
19. 此书的严译本名为“群学肄言”。——译者注

20. 上述文字见朱熹：《大学章句》，《四书集注》页四，岳麓书社，1985年。——译者注
21. 上述文字见《〈群学肄言〉译余赘言》，《严复集》第1册，第126页。——译者注
22. 上述文字见《〈群学肄言〉译余赘言》，《严复集》第1册，第126页。——译者注
23. 上述文字见《〈群学肄言〉译余赘言》，《严复集》第1册，第126页。——译者注
24. 上述文字见《原强》，《严几道文抄》卷一，见《严复集》第1册，第16页。——译者注
25. 上述文字见"没有比让社会无阻碍地前进再好的了"，斯宾塞：《社会学研究》，纽约，1883年，第401—402页。
26. 上述文字见柯文（Paul Cohen）：《中国的反基督教传统》（*The Anti-Christian Tradition in China*），见《亚洲研究杂志》（*Journal of Asian Studies*），1961年2月，第2期。
27. 上述文字见《〈支那教案论〉按语》，《严复集》第4册，第850页。——译者注
28. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第12页。又可见《〈支那教案论〉按语》，《严复集》第4册，第850页。——译者注
29. 上述文字见《〈支那教案论〉按语》，《严复集》第4册，第850页。——译者注
30. 当然，没有任何迹象说明严复那时紧跟日本的步子，或许他的观点是建立在日本模式的基础上的。

第三章 原则宣言

中国在1895年的失败，使文人学士对国事的看法发生了几乎是创巨痛深的变化。这次惨败，连那些深知中国并不富强的人也始料未及，对中国积弱的泛泛了解与积弱的具体表现这两者，仍然没有被衔接起来。中国败于法国不是未料到的，甲午战争前，人们对中国和西方列强在军事力量上的差距一般已有所了解。但是，对中国和“东洋鬼子”日本之间在自强努力方面的不同，却没有一个总体的认识。战后，所有那些把“保国”和“保教”看得同等重要的文人学士们，无疑感到了这种情况的惨重后果，感到了一种突如其来的紧迫性，感到了中国可能最终会被世界强国所瓜分的深深恐惧。当时，具有这种认识的是多数人。在这种气氛下，先前万马齐喑的局面被打破了；也正是在这种气氛下，严复这个看来不是很有公民勇气的人，终于用文章来呐喊了。

1895至1898年间，严复发表了一系列论文，其中有《论世变之亟》《原强》《救亡决论》《辟韩》等。这几篇写于1895年一年间的论文，极其清楚地表明了严复当时对世界的整个看法。这些文章也清楚地表明了严复的全部基本观点，这些观点也正是他以后几年里致力于翻译的基础。严复后来在翻译赫胥黎（Huxley）、亚当·斯密、孟德斯鸠、穆勒的著作时，增加了大量按语。参照严复的论文阅读这些按语，就会发现两者差不多是一脉相承的。这几篇论文，不仅实际上构成了严复全部译著的绪论，而且还洋溢着一种久所欲言一吐为快的强烈感情。

一、思想领域

严复振聋发聩地宣布了一个基本观点：西方强大的根本原因，即造

成东西方不同的根本原因，绝不仅仅在于武器和技术，也不仅仅在于经济、政治组织或任何制度设施，而在于对现实完全不同的体察。因此，应该在思想和价值观的领域里去寻找。

人们在这里看到了对于“思想”在人类历史上的作用的极度强调。我们在前面已注意到，严复对斯宾塞的高度宿命论体系加以为我所用的曲解。他在其中发现的是一个“改变世界”的纲领，而不仅是一个描述世界的理论。“运会”（destiny）对于有意识地指导人类行动的关系这个问题，他并非全然不知。但实际上，在《论世变之亟》一文中，他甚至一度倾向于宿命论。他说，历史变化的根本原因归根结底是“运会”：“运会既成，虽圣人无所为力，盖圣人亦运会中之一物。既为其中之一物，谓能取运会而转移之，无是理也。彼圣人者，特知运会之所由趋，而逆睹其流极……于是裁成辅相，而置天下于至安。后之人从而观其成功，遂若圣人真能转移运会也者，而不知圣人之初无有事也。”[注]

这一段文字确乎含有一种信奉历史宿命论的意味。对严复使用的“运会”这一古老表达法，人们也许能够理解是指“进化的过程”。然而同时，我们又看到他处处声言西方思想是导致中国和近代西方不同的首要因素：“尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今以胜古；中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然，西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则。”[注]当然，人们可能坚持认为，正像古代圣人知“运会之所由趋”的能力是运会本身的结果那样，西方的这种情况本身也是进化的结果。不过，严复在这里立即开始面对一个以后经常缠绕着他的难题：达尔文和斯宾塞所描述的不具人格的进化动力是无所不在的，那么，为什么这种力只在西方才得以发挥作用，而在中国却陷于泥淖呢？很明显，这是因为近代西方的智者清楚地懂得了进化的过程。正如中国古代圣人抓住了自然的静态和循环的表象，因而得出社会几乎不变的看法那样，近代西方的圣人抓住了“运会之所由趋”，因而能使进化的动力不受限制地转化成为近代社会发展的决定性因素。同样由于中国古代圣人只

看到自然的静态和循环的表象，因此中国的圣人们，也可以一般地说中国文化，从未真正了解进化的作用过程。人们可能会说，虽然圣人们不能“取运会而转移之”，但不知何故，他们似乎还是有能力通过抑制的手段阻碍进化。思想就是一种酶，它对进化动力不是解放就是束缚。

并不是近代西方思想作为一个整体都已理解了进化论思想。具体阐述进化论思想的，显然是达尔文和斯宾塞的著作。严复说，《物种探源》（*The Origin of Species*，今译为“物种起源”），“自其书出，欧美二洲几于家有其书，而泰西之学术政教，一时斐变。论者谓达氏之学，其一新耳目，更革心思，甚于奈端氏之格致天算，殆非虚言”。[注]在严复眼中，达尔文的理论不只描述了现实，而且还给出了人们应具备的价值观念和行动准则。这个理论才是真正的“力量的源泉”。严复在对达尔文主义原理的初步解说中，他自己的用语就已经是达尔文主义的了：“物竞者，物争自存也；天择者，存其宜种也。意谓民物于世，樊然并生，同食天地自然之利矣。然与接为构，民民物物，各争有以自存。其始也，种与种争，群与群争，弱者常为强肉，愚者常为智役。”[注]在这里，达尔文的生物进化论作为一门科学的价值并未使严复产生多大的兴趣，尽管这门科学有宝贵的价值。很明显，严复强调的是竞争（一种确定无疑的活力）的价值观，强调的是在竞争形势下，潜在活力的充分发挥。因此，自然界“爪牙用而杀伐行”，这样血淋淋的形象描绘非但没有使他沮丧，反而使他兴奋。

于是，严复在向达尔文谦恭致礼后，随即转向更与自己接近的斯宾塞，就不是偶然的了，因为在严复看来，斯宾塞将达尔文的真理在人类事务中做出了极为重要的运用。他说：“斯宾塞尔者，亦英产也，与达氏同时。其书于达氏之《物种探源》为早出，则宗天演之术，以大阐人伦治化之事。号其学曰‘群学’，犹荀卿言人之贵于禽兽者，以其能群也，故曰‘群学’。”[注]通过斯宾塞，达尔文主义中那些引人注目的话语立即与严复先前的基本思想联系起来了。我们的目的不是为了自己国家的富强吗？那我们就必须懂得那些阐明为什么有一些国家强而另一些国

家弱的社会法则。斯宾塞所揭示的正是这样的社会法则，这个法则不仅支配着整个社会各个阶段的进化，并且支配着特定社会中各个个人的进化。

的确，在这些论文中，严复也谈到了其他一些次一级的伟大人物。近代西方社会的全部技术产生于牛顿揭示的事实，西方车船的动力基于瓦特的发现。至于前已提到的亚当·斯密，更因“治生理财之多术”而完全值得信赖。但我们将会发现，所有这些大神、小神对世界某一部分片段的洞察，都被严复毫不费力地纳进了斯宾塞创建的宏大体系中。

20世纪里，斯宾塞的声望下降了。然而，我感到不能仅仅用他的思想平淡无奇且已过时来解释人们不再去读他的书这一事实。因为，尽管斯宾塞体系似乎已对常见的有代表性的19世纪的诸多观点做了概述，但在这些观点中，有许多至今仍是构成当代未被阐明的信条的一部分。[注]由于斯宾塞的诸多见解得到了极其广泛的承认，于是这些见解似乎也就平淡无奇了。当然，对严复来说，这些见解绝非老生常谈，而是新鲜的创造性思想。它们被包容在一个巨大的令人满意的体系中，这一体系区分开了近代的西方和停滞不前的东方。

在进一步仔细考察严复所感到的东西方之间的主要差异之前，我们先停下来问个问题：严复对斯宾塞的赞赏，是否表明了他与全部中国传统的决裂？用一位严复传的作者周振甫的话来说，他是否已成为类似“五四”时期的青年人那样的“全盘西化论者”，即“反传统主义者”了呢？对具有与中国人的价值观截然相反的思想和价值观的西方思想家的赞赏，不啻是对中国人傲慢自大这个最大弱点的当头棒喝。而中国在世界上超群绝伦这一观念，是极端保守派抵制“洋务”学堂，甚至对抗戊戌时期改良派的最后堡垒。

康有为的弟子梁启超，在这一时期深受严复的论文和译作的影响。虽然他和他的老师康有为一样继续坚持“保教”，但他所保的教的性质究

竟是什么，已大有疑问了。康有为的儒家今文经学，把孔子为我所用地尊为救世主，实际上就是把阐释《春秋》的《公羊传》的含义模糊的学说与西方的发展思想掺和起来的混合物。对于占压倒多数的受尊敬的儒者来说，这个混合物完全是一种异国情调的“教”。这是一种缺乏特定教义的儒教，因此，事实上，这种儒教能够并且容纳了整个近代民族主义和经严复仔细考虑过的新的价值观念。我们发现在严复与梁启超1897年的一次很有意义的通信中，[注]严复曾毫不含糊地断言：“教不可保，而亦不必保，又曰保教而进，则又非所保之本教矣。”[注]梁启超对这一极为大胆的断言的回答，足以说明他自己倾向于严复而背离了他的老师。他用高度实用主义的措辞解释了他的“保教”。他说，假如国家的强盛有赖于民众，那么，必须把民众的力量集结起来。在中国目前的状况下，只有一个独裁主义的政府才能把民众联合起来。“譬犹民主，固救时之善图也，然今日民义未讲，则无宁先借君权以转移之，彼（康）言教者其意亦若是而已。”[注]换句话说，在这里，“教”为君主政体的合法性提供了准宗教的依据。这再一次体现了政治家的“为民之教”。康有为这时是否用这些冷静的、深思熟虑的政治术语来思考烙有他的印记的儒教，是很值得怀疑的。

然而，在这一点上，严复拒绝对儒教做任何肯定，即使是最微不足道的形式上的肯定。作为一个政治家，他当然接受了梁启超关于“君主政体暂时是正当的”这个意见。事实上，梁启超信中的一系列理由很可能来自严复的文章，但是，在这一点上，严复回避谈及君主政体合法性的传统基础这一实质性问题。他更多地谈到了君主政体目前必须承担起改良的任务。他不感到有必要说服自己相信只有康记儒教才确实是正宗。

严复的基本观点，十分简洁地表达在五年之后他写的《与〈外交报〉主人书》中对教育问题的看法上：“今吾国之所最患者，非愚乎？非贫乎？非弱乎？则径而言之，凡事之可以瘉此愚、疗此贫、起此弱者皆可为。而三者之中，尤以瘉愚为最急。何则？所以使吾日由贫弱之道

而不自知者，徒以愚耳。继自今，凡可以痛愚者，将竭力尽气皲手茧足以求之。惟求之能得，不暇问其中若西也，不必计其新若故也。有一道于此，致吾于愚矣，且由愚而得贫弱，虽出于父祖之亲，君师之严，犹将弃之，等而下焉者无论已。有一道于此，足以痛愚矣，且由是疗贫起弱焉，虽出于夷狄禽兽，犹将师之，等而上焉者无论已。”然后，他列举了日本明治天皇、普鲁士国王腓特烈二世（Frederick the Second）及俄国彼得大帝（Peter the Great）的改革，他说：“其发奋自图强，其弃数百千年之旧制国俗，若土苴然。”(注)这里所表明的思想观念无疑发生了基本转变。对于文化所包含的全部内容——价值观、制度、风俗、思想，必须用同一个尺度来衡量，即它是否维护和加强民族的国家。凡是阻碍达到这一目标的传统，没有什么会是神圣的。更进一步说，在这一点上，严复倾向于认为，在“保教”这一警句中包含的整个儒家思潮与维护和加强民族国家这一目标，几乎是水火不容的。

那么，为什么人们不能断然地把严复确定为一个“全盘西化论者”，或一个“反传统主义者”呢？首先，这是因为“传统主义”的整个概念当时对严复来说并不存在。只是到了后来，19世纪的西方词汇“传统主义”才被译成中文。“中国传统”作为无所不包的抽象范畴，还没有成为他攻击的目标。其次，传统本身是否已使严复认为它是一个完整的体系，这一点还值得怀疑。哪里能找到支持他观点的内容他就去找，严复在老子、佛教、《易经》或荀子的论述中寻找。当然，这就引导我们把他与19世纪七八十年代盛行的整个诡辩倾向相联系。这种诡辩倾向企图证明西方文明中的所有新事物全部来自东方，即源于中国。这种诡辩的做法，显然表现了拯救文化自豪感或后来的民族自豪感的努力。而这种争辩方式往往被极端保守主义分子用来证实西方新事物的虚妄，证实中国文化早已具有产生西方技术和制度的相当的能力，只是无意朝那个方向努力罢了。但更普遍的是，这种争辩被用来作为变革有理的策略。然而实际上，严复极为明确地反对西方文明借自中国这一浅薄的看法。(注)诚然，人们会在严复为《天演论》作的序中发现这样的说法：人们能够在中国

古代思想中，看到构成惊人的西方科学发展基础的逻辑学和物理学的基本范畴。司马迁的“《春秋》推见至隐，《易经》本隐之以显。”的说法，实际上包含一种类似演绎和归纳的概念，而“名数质力”的基本范畴则都包含在《易经》中。不过，这里的要害是“古人发其端，而后人莫能竟其绪”。㊟

在此，我们不考虑这种说法正确与否。事实上，这种关于逻辑学和科学的独特说法，比起后来其他什么中西哲学思想的某些特定派系之间甚为相似的说法，更少些近乎有理。我们的兴趣在于严复为什么要这样说。首先，是胆怯促使他将新思想包裹在旧外套中发表以免遭迫害吗？从当时的环境来看，的确要求几分慎重。但是，我们已经看到了他“教不可保”的大胆声言，我们还将看到他毫无保留地抨击中国特定传统的详细而精确的言论。其次，也许他只是在使用一种教学手段，旨在以熟悉的词汇解释人们尚不熟悉的事物，以可敬的古代经典来解释可疑的新奇。最后，如果“民族主义者”一词能够用于严复的话，那么，对本民族的才智感到自豪——这看来在所有民族主义中都是不可缺少的，我们难道不认为这是理所当然的吗？

所有这些因素无疑都存在。不过，我还提请人们应当看到另一种可能性，即严复确实感觉到了两种文化的相同之处。严复毕竟不是那种认为各种文化是全封闭的独立单元的文化相对主义者，也不是那种依据演绎推理而否认对思想观念可以进行跨时代比较的历史循环论者。他在传统中生活得够久了，洞知传统并不是铁板一块，他发现传统中有使他感兴趣的，也有使他厌恶的东西。他并未过分惊讶地接受了这一看法，即中西思想所涉及的有疑问的领域是相似的。他也许真正认为自己已觉察到中西思想要素之间的密切关系，这种觉察或对或错。总而言之，严复不再赞同传统中任何阻碍寻求富强的东西了。不过，他不是教条主义的“反传统主义者”。他与构成中国传统的全部思想流派的关系仍是个悬而未决的问题。

因此，严复欣喜若狂地拥抱斯宾塞，决不意味着他与中国传统思想各个方面全面决裂。很奇怪的是，我们清楚地看到在“深一层”的抽象的宇宙论方面，斯宾塞对于天地万物的想象与中国某些根深蒂固的思维模式非常明显地相吻合。在斯宾塞的概念模糊的泛神论–自然主义的内在论者一元论中，现实的多种多样现象都从“不可知”这一锦囊中“演化”出来，并通过空间、物质、时间、运动和力这些抽象的范畴加以表述。斯宾塞的这个一元论，严复准备用从《易经》《老子》或宋代哲学中得来的文句来加以翻译。斯宾塞的由“同质单一”演进而来的“有多种成分组合的”世界，很容易被转化成典雅的中国古文：“翕以合质，辟以出力，始简易而终杂糅。”(注)

于是，我们有了从无而生的千姿百态的“万物”。毫无疑问，这种特殊的形而上学的模式，在中国经常表现为“万物”的充分演变只是再回到无的宇宙循环论，表现为对周而复始循环的特别强调，而不是对“从同种单一向多种多样”不可逆转的发展的强调。同样毫无疑问的是，所有上述这些与任何一种明确的19世纪含义的进化理论无必然关系。(注)然而，共同特征是显而易见的。我们将不得不考虑严复在情感上对“不可知”的态度是否与斯宾塞的相同。不管情况如何，斯宾塞形而上学的赤裸裸的本体论结构与严复的思想并不相悖。同样是斯宾塞式“一元论迷信”和“封闭的宇宙”的思想，使无疑是多元论和个人主义的威廉·詹姆斯（William James）感到愤怒，并且也同整个犹太–基督教传统的某些主要倾向相悖，然而，却与严复思想中最传统的部分毫不冲突。李约瑟（Joseph Needhan）也许说得很对，有几种17世纪以来就在西方流行的一元论的形而上学与所谓的中国永恒哲学的关系，比与古代中世纪西方思想的某些主要倾向的关系更为密切（至少在严格的形而上学方面）。可是，是否应该像李约瑟宣称的那样，按怀特海（Whitehead）的意思把这种类型的思想叫作“有机哲学”，还很值得怀疑。斯宾塞天衣无缝的一元论与中国高深莫测的永恒哲学的关系，较之与把庞大的多元论的重点放在现实和特殊“实体”价值上的怀特海体系的关系，看起来似乎要密

切得多。

如果斯宾塞基本的形而上学的概念与严复十分熟悉的概念相近，那么，引起严复火一样热情的肯定不是这种相近关系，而实在是嵌在这个熟悉的形而上学框架中的事实，即严复所看到的是一条鸿沟把斯宾塞和中国分开的自然界和人类社会的现实景象。因此，引起严复极大注意的毕竟不是同一而是差异。[注]在他所有文章最意味深长的一节中，他说：“我中国圣人之意，以为吾非不知宇宙之为无尽藏，而人心之灵，苟日开瀹焉，其机巧智能，可以驯致于不测也。而吾独置之而不以为务者，盖民生之道，期于相安相养而已。”[注]这种对无畏地运用人类智能开发宇宙的无穷资源的背离，某种程度上是受到了早在荀子的文章中就能找到的那种准马尔萨斯（Malthus）式的考虑所左右。“夫天地之物产有限，而生民之嗜欲无穷，孳乳寖多，镌鑱日广，此终不足之势也。物不足则必争，而争者人道之大患也。故宁以止足为教，使各安于朴鄙颛蒙，耕凿焉以事其长上，是故春秋大一统。”[注]

作为中国文化象征的圣人们，可以说已做出了深思熟虑的抉择。他们并非没有意识到宇宙中有着无穷的资源，也并非尚未意识到人类从宇宙获得财富的建设性活力的无限力量。我们将在后面看到严复不仅强调智力，而且强调斯宾塞著名的体、智、德三结合的活力。有些圣人甚至懂得人口过剩扮演了一个正面的、原动力的角色。人口的大量增加，导致生存竞争；生存竞争导致自然选择和适者生存；并且因此在人类王国中，导致了人类能力的最大展现。然而在中国的圣人们看来，这种以生存和控制权为目的的孜孜以求，这种竞争和较量的前景，简直是恶魔般的最大灾难。于是，他们退缩了，不提倡发挥人类的潜力，而主张在人类成就的低水平上建立和平、协调和秩序。

最后的分析是，中国人“好古忽今”的事实，西方人期望无休止的进步而中国人却接受人类历史循环论的事实，归根结底就基于这一更基本的不同点上。中国圣人们使进化过程停滞在一个特定的社会均衡阶段的

企图成功了，而道家甚至渴望在虚无中逃避现实并使进化过程逆转。人们好古，是因为古中包含着宁静、协调和简朴的价值观念，以及安定的社会秩序。“嗟乎！此真圣人牢笼天下，平争泯乱之至术，而民智因之以日窳，民力因之以日衰。”[注]只要中国依然孤守独处，就不会遭受因未完成进化过程赋予的任务而招致的后果的痛苦。然而，现在中国正在收获失败的苦果。

这样，我们在此发现了东西方不同的关键所在。一方面，我们看到了这样的现实景象，即充分强调了存在于宇宙整体中的力的无比强大，以及在生物界及人类世界中活力的锐不可当。关键的词语是活力、精力、斗争、坚持自己的权利，以及在前所未有的成就的水平上大胆地发挥所有的人类潜力。斯宾塞宣称力的范畴是宇宙一方的“终极的终极”，与此同时，把“天赋活力”作为人类一方的关键词；[注]另一方面，我们看到了另一种景象，即赞扬忍受、宁静、回避斗争和冲突，以及绝对地害怕维护人类生命的活力。两幅景象的这些不同点给予严复思想观点的影响，比他发现的斯宾塞形而上学的结构与中国哲学的主流间形式上的一致性所给予他的影响要深得多，这看来似乎有点儿荒谬。当然，我们很容易理解，西方的景象与严复对富强的急切关注之间的关系太直接了。在西方，进化过程不受约束地前进，这正是西方富强的原因，而进化过程受阻，又正是中国贫弱的根源。

斯宾塞不仅提供了一幅新的宇宙整体生气勃勃的景象，也提供了极其兴奋骚动的、灿烂辉煌的“社会有机体”的景象。他不仅指出了拯救的道路，而且明确指出了要拯救的是什么。对于正在摸索把中国作为一个社会–国家，而不是一种文化来理解的严复来说，几乎完全类似于生物有机体的“社会有机体”这一概念（斯宾塞在《社会学原理》一书中对这一概念有极为详尽的阐述），为他提供了对于国家的尽可能生动的想象。这就是，一个有机体与其他有机体共处在达尔文主义的环境中，为生存，为发展，为优胜而斗争。“一群之成，其体用功能，无异生物之一体，小大虽异，官治相准。知吾身之所生，则知群之所以立矣；知寿

命之所以弥永，则知国脉之所以灵长矣。一身之内，形神相资；一群之中，力德相备。身贵自由，国贵自主。”[注]斯宾塞另一个与社会有机体的生理学概念紧密相连的概念是，社会“群体”的质量有赖于“各个单位”或各个细胞的质量。“社会有机体”的概念和强调各个个体的质量两者之间的逻辑关系，像通常已指出的那样，尽管表面看来似乎有理，实际上却是经不起推敲的。[注]然而，因为两个概念都与严复最关注的事情直接有关，他也就无意深究两者的关系了。

严复在斯宾塞那里发现的主要之点，乃是关于国家–社会的最栩栩如生的形象，如同最纯粹的民族主义所想象的那样。作为中国这个有机体的一个细胞，每个中国人的责任，不在于恪守任何一套固定的、普遍的价值观念或任何一套固定的信念，而应把对自己所在的社会有机体的生存和发展的负责放在首位。

把社会和生物有机体加以类比，这在严复看来是很新鲜的。对于那些有意赞同强调中国文化“社会有机体的”重点的人来说，这看来也许有点儿奇怪。在“个人主义的”西方，我们知道这种类比可上溯到远至古希腊时期，而到了霍布斯（Hobbes）时代，肯定已是平常话题了。可以说，斯宾塞在这种类比中加进了具有原动力的“进化”因素，但是基本的想象本身绝对就是古代就有的。不能说在中国浩瀚的文集中找不到这种类比的迹象，如偶尔把皇帝和大臣的关系比喻成首和翼的关系。[注]不过，更为普遍的是存在于“不可思议”的道教和中国医术之中的一种相反类比。这种类比把人体想象成一种由各部门、各司局组成的政府。在所有这类著作中，着重点不在于政府或社会，而在于人体不可思议的卫生学的统治方式。[注]

当然，在儒家传统中，个人是从属于“一定社会阶层的”。不过在这里，这个“一定社会阶层”是一张把个人卷裹在内的社会关系之网。这张网涉及的是社会结构，而不是在某些意义上被想象成有机体的整个社会。在中文里，“天下”一词的全部含义肯定不是指一个封闭的有机体。

从“天下”一词，看不出有什么生物学的直接类比。因此，斯宾塞的生物学比喻，以一种令人眼花缭乱的革命的全部力量撞击着严复。

到此，还没有提到自由主义问题。多数中国教科书述及严复这个时期的思想时，说他无疑是一个“西方自由主义”的鼓吹者。[注]当然，斯宾塞被普遍认为几乎是一个标准的19世纪英国自由主义的代表。理查德·霍夫施塔特（Richard Hofstadter）之所以能讨论斯宾塞对于美国的冲击，几乎完全根据斯宾塞作为一个“放任的个人主义”和具有古典经济正统观念的哲学家所起的作用。[注]斯宾塞本人无疑早在详尽地阐述他的综合哲学之前，就已是一个放任的个人主义者了。[注]

然而，在讨论斯宾塞对严复的冲击中，我不认为把严格的“自由的”方面留到最后，会搅乱论题的适当秩序。在这里，最要优先考虑的是严复对活力、对斗争与最大限度地发挥全部的生命能量，以及对社会有机体这一生物学想象的崇拜等问题。正是在这些思想的背景中，我们才可能讨论严复对斯宾塞观点中严格的“自由的”方面的看法。

如前文已指出的，斯宾塞认为社会群体的质量奠基于组成这个群体的个人质量之上，各个个体本身又被想象为具有潜在活力的单位，即著名的体力、智力和道德三者的结合体。使这些活力运动起来的强有力的原则是追求个人的幸福。但是，斯宾塞明显地把他的人类幸福的概念即他自己的幸福伦理，以及他认为的边沁主义者的功利主义的消极享乐主义区分开来了。斯宾塞认为能使人获得幸福的环境，就是能使全部健康生命的能力得以充分发挥的环境。幸福只赋予那些“自身各项功能得以充分发挥的人……痛苦是与损害机体的行为相关联的，而欢乐是与为最终获得幸福的行为相关联的。”[注]这当然“必须以不考虑特殊的眼前的欢乐与痛苦，而考虑长远的普遍的欢乐与痛苦”为前提。[注]幸福总是与“天赋活力”的充分发挥相伴随。严复认为，斯宾塞鼓吹的“利己主义”，完全不同于当时中国社会里为他所熟知并使他感到痛苦的消费“利己主义”，必须把斯宾塞的“个人主义”首先与无限追求情感和想象的“罗曼蒂

克的”个人主义严格区分开来，然后与追求眼前欢乐的消极的享乐主义严格区分开来。这是一种对自身利益有节制的追求，结果将积极推进“建设性”的人的活力——体力和智力。这些活力发挥出来，结果将出现达尔文主义的生存竞争。在这种生存竞争中，行动起来的个人，“争驰并进，以相磨砻，始于相忌，终于相成”。注

在上述内容中，自由意味着人的全部才能和作用毫无约束地自由发挥，意味着创造一个解放和促进建设性的人类活力，以及使人的能力得以充分发挥的环境。但中国圣人们所做的每件事都在限制和禁锢个人的潜在活力，而近代西方则创造和培育了旨在解放这些活力的制度和思想。调动这些活力的动力是具有开明意义的利己。在上述内容中，我们还看到了自由意志论、古典经济学思想，与构成斯宾塞自由主义的达尔文主义概念之间的关系。严复从斯宾塞那里得到的牢固信念是：使西方社会有机体最终达到富强的活力是蕴藏于个人之中的活力；这些活力可以说是通过驾驭开明的利己来加强的，自由、平等、民主创造了使开明的利己得以实现的环境。在这样的环境中，人的体、智、德的潜力得以充分展现。

这样，个人自由不可避免地要抛弃正统的儒家伦理的基本原则，即追求利己（“言利”）是罪恶的根源。在这一点上，严复必须旗帜鲜明地站在传统的对立面上。在他翻译的亚当·斯密的《原富》注中，我们发现他公正地面对这种价值观念之间的不可调和的冲突。

然而还应补充的是，斯宾塞以毫不费力的理由使严复避免了与传统的完全对抗。事实是，个人方面坚持自我权利的合法性，以及在达尔文主义环境中无限追求利己的正当性，似乎如同它生来就与儒家伦理不相容一样，也同为实现所有人的普遍自由这一概念不相容。欧内斯特·巴克指出：斯宾塞的许多自相矛盾的概念之一，就是认为达尔文主义的个性概念，即一种完全肯定个人的盲目坚持自我权利的个性概念，能与制止个人忽视他人自由的先天道德感的概念重新调和。承认必须尊重他人

自由，当然就是维护“天赋人权”论。这是达尔文主义思想体系中已不存在的斯宾塞早期自由主义的残余。在达尔文主义思想体系中，生物实体只具有那些它能维护的“权利”。[注]用巴克的话来说，“人不得要求（但斯宾塞没有讲人不得要求的理由）任何妨碍其同伴的行动权利”。[注]假如人类社会实际上是完全取决于达尔文主义机械论的个人行为的行动场所，那么，尊重他人自由的概念完全是无根据的，至少在乌托邦的均衡最终到来之前的进化阶段里是这样。

然而，严复不准备探讨“天赋人权”论与达尔文主义的关系。斯宾塞的“利己主义”和“利他主义”，他都欢迎。这里有两个王国。在其中一个王国里，个人能充分地、天性不受任何抑制地坚持自己的权利；在另一个王国里，个人为了他人的利益而必须抑制自己。在西方，两个王国中的个人行为都有助于增进社会有机体的最高利益。斯宾塞努力给尊重他人的美德留下一席之地，实际上帮助缓和了儒家伦理与“利己主义”的绝对抵触，也缓和了与斯宾塞充分肯定过分的利己之间的尖锐对立。这就甚至有可能使严复发现西方的自由概念与儒家“恕道”之间的共同特征。他说：“其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。”[注]只有不侵犯他人自由，个人的自由才可以得到保护。

然而，严复在对自由的价值表示了一定程度的尊重之后，随即开始强调中西间的主要不同，因为显然是不同的方面吸引了他。中国的恕道和西方的自由两者，“谓之真同则大不可也。何则？中国恕与絜矩，专以待人及物而言。而西人自由，则于及物之中，而实寓所以存我者也。”[注]中国伦理中，只是通过削弱所有人的活力，并且是从各方面去削弱，从而达到目的；而斯宾塞理解的自由，却是通过促进所有人的利益，也就是提高整个社会的活力来达到目标。

这样，我们就看到了否定自由与否认人的普罗米修斯似的活力之间密不可分的联系。现代西方社会引人注目的“物力论”中所阐明的活力，可以说就储藏于社会中每个个人身上，只有通过由自由创造的环境才能

使之毫无拘束地充分发挥出来。

这里，自由是关键词。[注]同样受到赞美的还有平等和民主的原则，可以说它们是自由原则的必然结果。就这一点，严复运用了中国古老的“体用”两分说来描述自由和民主的关系：“以自由为体，以民主为用。”[注]中西“自由既异，于是群异丛然以生。粗举一二言之：则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民”。[注]

平等的原则所包含的仅仅是对人人都享有同等自由的认可。这里所谈的平等主要是“机会均等”，因为只有在机会均等的地方，人的真正能力和潜力才能得到充分发挥。人类社会里的生存竞争，应该完全在真正的能力之间而不应在被“人为”的不平等扭曲了的能力之间进行。那么，严复的“自由主义”里究竟渗透了多少达尔文主义的成分呢？这可以从严复对西方社会经济发展不平等问题的观察来说明。事实是，严复完全清楚经济不平等的存在，并且甚至熟悉西方思想中的社会主义倾向（“均贫富之党”）。[注]西方的经济不平等远远胜过中国，虽然富者异乎寻常的富，但贫者恰如穷国的贫民一样，作奸犯科，流离颠沛，命运多蹇。[注]

但是，这样的观察所得，绝没有减少严复对西方的热情，也没有使他倾向于像孙中山那样，宣称中国传统对“民生”的关心优于现代西方资本主义的残忍。“非西洋言理财讲群学者之所不知也……盖欲救当前之弊，其事存于人心风俗之间。夫欲贵贱贫富之均平，必其民皆贤而少不肖，皆智而无甚愚而后可，否则虽今日取一国之财产而悉均之，而明日之不齐又见矣。何则？乐于惰者不能使之为勤，乐于奢者不能使之为俭也。”[注]不过在西方，增进人民的智力、道德和体力的环境显而易见已经创立了，最终，那些生存下来的人将享受自由与平等。然而，这种平等一旦实现，就不会是通过削弱人的活力而达到的低水平的和节俭的平等，如中国理想的“太平”所期望的那样。这将是一种基于施展活力和艰

苦斗争之上的平等，是那些有资格生存下来的人之间的平等。

民主，当然是一种制度，政府以此为保障个人自由提供理想的条件。我们将发现，民主这种政治手段，也能最有效地唤起人民的爱国忠诚之心，以及将他们的活力导向为国家积聚财富和力量服务。

在严复的《辟韩》一文中，可以看到他极其激昂地表明了自己对民主的高度赞同。著名的唐代文人韩愈在《原道》一文中叙述了中国文化的起源。这种叙述在中国的文学作品中是司空见惯的。虽然韩愈的叙述比许多公式化的叙述似乎更过激些，但并没有实质性的不同。他说："古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生相养之道，为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽而处之中土。寒，然后为之衣；饥，然后为之食。木处而颠，土处而病也，然后为之宫室。为之工以赡其器用，为之贾以通其有无，为之医药以济其夭死，为之葬埋、祭祀以长其恩爱，为之礼以次其先后……"[注]总之，要是没有圣人，人种早就灭绝了。为什么？因为人"无羽毛、鳞介以居寒热也，无爪牙以争食也"。[注]

上述这种人类文化起源的说法激怒了严复。这种说法不仅将圣人的形象抬高到了超人的地步，[注]更糟糕的是，它将众人描述成一个个完全呆痴的无头脑的肉体，在人类活动的任何王国里毫无主动能力。有一点必须再一次强调，即像这样把民众想象为只是圣人进行教育活动的被动对象的，绝不是只有韩愈，这种想象贯穿于中国的政治思想之中。这种想象与统治者的主要任务是为人民提供福利这一观念决非不相容，与首脑人物也许产生于民众这一观念也决非不相容。但是，它与任何关于"愚民"创造了文化这样的观念是相抵触的。

我们已经看到严复在文章中处处抨击圣人不去发展民众的能力，以及把社会和谐置于一个低水平上。而这里的谴责则有所不同，严复谴责统治阶级在做尽了一切抑制人民生命活力和工作能力的事之后，却反过来以为人民原本就无创造能力。他们在高高的城楼上俯视在田间劳作的

呆板的农民，发现要使他们具有创造能力太困难了。严复在抨击韩愈的明显谬误之处时问道：难道圣人们是带着羽毛、鳞片和爪牙降临世界的吗？难道他们没有受到寒冷、疾病以及凡人的其他一切沉浮变迁之苦吗？倘若他们是与其他人同样的人，那他们是从哪儿获得特殊智慧的呢？倘若人们真是不得不等待圣人们教给他们最起码的入门文化，那么，在圣人到来之前，他们不早就灭绝了吗？[注]

严复认为，事实上，政府的出现，本身就是文化和经济长期发展的结果。政府的建立是为了执行一种特殊的强制性功能，即镇压社会内部的暴乱和抵御外来敌人以保卫社会。民“出什一之赋，而置之君，使之作为刑政、甲兵”[注]这种说法，当然清楚地反映了斯宾塞的政府作为社会治安武器的概念，同时也把统治者从文化创造者的地位降低到社会警察的地位。[注]并且，严复更进一步认为，中国统治者总的说来是起坏的作用，至少从秦建立以来是如此。关于这一点，严复研究了在他那个时代的更激进的青年人如梁启超、谭嗣同等人中很流行的一个论题，就是中国政府真正实施暴行始于秦始皇。[注]严复认为，韩愈对于圣人–统治者所起作用的荒诞无稽的夸张，反映了自公元前3世纪秦帝国建立起直至韩愈所生活的时代，这几个世纪里高傲的权力主义。如果说圣人们在培育民众的活力和能力方面没有做过什么，那么，秦之后的统治者则是尽力去压制民众。而在近代西方却是另一种天地，国家被认为是人民的共产，统治者只是人民的仆役。

在这里我们看到，严复十分激烈地以民主主义抗议以往的权力主义压制。然而，在谈论《辟韩》这篇文章的“激进主义”同严复后来一些文章的“保守主义”之间的鲜明对比之前，我们必须更仔细地推敲这篇文章。首先，我们立即注意到，严复绝对没有忘记对国家富强的极大关注。韩愈文章中反映出来的对民众体力、脑力和道德的严重低估，本身就是中国可悲的衰弱的一个主要原因。统治阶级没有做过任何鼓励人民创造力的事情，就断言这种创造力根本就不存在。事实上，因为没有做过培育人民创造力的事情，这些能力确实是萎缩了，并且就现在而言，

这些能力还只是潜在的而不是现实的。目前，民众确实“弗能自治”。[注]他们的“才未逮，力未长，德未和也”。[注]假如像斯宾塞所坚持的，社会作为一个群体的质量（因此，严复的观点就是国家的质量），来自它的各个单位的质量，那么，中国衰落的原因就十分清楚了。现在中国如有一个新的圣主出现，这个圣主将会说，吾“‘今将早夜以孳孳求所以进吾民之才、德、力者，去其所以困吾民之才、德、力者，使其无相欺、相夺而相患害也，吾将悉听其自由。民之自由，天之所畀也，吾又乌得而靳之！如是，幸而民至于能自治也，吾将悉复而与之矣。唯一国之日进富强，余一人与吾子孙尚亦有利焉，吾曷贵私天下哉！’诚如是，三十年而民不大和，治不大进，六十年而中国有不克与欧洲各国方富而比强者，正吾莠言乱政之罪可也”。[注]自由，于是被想象为就是解放“天赋活力”，而国家的富强则是发挥这一活力的进一步目标。

在强调严复坚持不懈地关注国家的富强时，我绝对无意暗示他对科学、自由、平等和民主一类的价值观念的信奉是不可信的。人们甚至无须假设，事情确实如此，最终严复对这些观念的领会并非是它们的本意，或者说，严复并不具有人类幸福的终极眼光。不管怎样，在严复的关注中，占突出地位的，就是极其忧虑国家的存亡。如果设定普遍性的最终希望比眼前救亡图存这个目标对定型严复的思想更为重要，那将是一个可悲的误解。相反，严复的所有信奉必须都放在由国家危机造成的背景中来观察。假如在严复看来，科学、自由、平等和民主与他所关注的事没有直接关系，那么人们大可怀疑，他对“自由主义”的信仰是否还会如此热诚。这些原则可能有他们自己抽象的内在价值，但是，引起严复最强烈反响的，却是它们能作为达到富强的手段这一直接价值。

与评价《辟韩》的“激进主义”更为有关的是这样一个事实，即严复在这里对于民主的信仰不是随机的，而是终极的。斯宾塞向严复灌输的19世纪的渐进主义进化论观念，使他有效地抵制了任何18世纪的认为理想政体能立即在特定的社会历史背景中实现的观念。严复认为，民主的实现只有等到为它存在的历史条件已经成熟的时候。虽然中国民众的情

况是以往权力主义压制造成的，但不能幻想这种情况是不存在的。无知、体弱、缺乏“热心公益的精神”等等，是与自治不相容的，而这种情况的改变，只有在一个能够积极应对这些问题的英明伟人的引导下才能实现。(注)“然则及今而弃吾君臣，可乎？曰：是大不可。何则？其时未至，其俗未成，其民不足以自治也。”(注)不过，与古代的圣君不同，现在的明君愿意承认民众的潜在活力，他们将教育民众，并使民众能够走向自治。因此，最近的将来所需要的，是有一个能为民主奠定基础的英明伟人。因此，正是这篇包含着严复最激进的“民主主义”声明的文章，也包含着他的“保守主义”前提。

至此，我们发现严复的所有观点都与斯宾塞体系的一些组成部分相关联，比如：一元论的准泛神论的自然主义，把宇宙想象成包含着复杂多样的千变万化的力和活力的“取之不尽的仓库”，斯宾塞所解释的达尔文主义的机械进化论，将社会有机体做生物学的类比，以及对自由主义的价值做特殊解释，所有这一切都含有斯宾塞主义的灵感。然而，严复对真理的看法，却是斯宾塞的观点和他自己对斯宾塞所在的英国的亲身观察相结合的产物。这样说，也许将更确切。严复是根据英国来理解斯宾塞的，又是根据斯宾塞来观察英国的。如果对他来说，斯宾塞是维多利亚时代英国的哲学家，那么说他是根据在英见闻来理解斯宾塞的也是正确的。如果严复完全了解斯宾塞非常不赞成英国在19世纪最后几十年里的许多发展，即斯宾塞认为“国家对社会内部事务越来越多的干涉以及对外发展起来的帝国主义是一种‘倒退’”，(注)那么，这种了解并没有渗入严复意识的更深层次。斯宾塞和维多利亚时期的英国，通过严复对富强的急切关注被反映出来时，不知怎的竟混合成一个和谐的整体了。

有一个论题贯穿于严复的所有著作，这个论题无法明确地归于斯宾塞主义的任何部分，而可能是建立在他自己对于英国生活的公正观察之上的，这就是对西方“热心公益精神”的赞美。他不仅对自由、增长着的机会均等和自治有了深刻的印象，而且也对一种包括并混合了上述内容的价值，即热心公益精神的价值，有了深刻的印象。他在谈“民德”时首

先提到了这一价值。西方的特别是英国的奇迹，在于它们有能力促进个人的建设性的自我利益，以及解放个人的活力，并利用这些活力去达到集体的目的。事实上，正是这种使个人可以在和平与安全的环境中去追求私利的自由、平等和民主的制度，引导个人认识到自己的利益与整个社会有机体的利益的一致性。西方的妙论就是，自我利益与社会有机体的利益是相互加强的，通过孜孜不倦地创造有利于个人利益的环境，人民被引向认识个人利益与公共利益的一致，即与民族和国家利益的一致。

对于那些已被灌输了有关中国“社会美德”的西方人来说，看到严复把资本主义英国的“热心公益精神”与儒家中国的狭隘自私进行比较，也许会再一次感到惊讶。在某种程度上，严复对中国的控诉包含着这样的指责，即在他所深知的社会里，传统的价值观念已不再起作用了。然而，严复的基本观点是，西方的热心公益精神和中国的社会道德之间有着质的区别。他认为，中国的个人社会感充其量表现在有限的“特殊的”关系中，即与其他人的关系和同很小的团体的关系之中。用梁启超（他明显深受严复的这一论题的影响）的话来说：“在中国，只有个人对个人的责任，没有个人对社会的责任。”(注)当中国人追求他自己的或其家庭的利益时，那肯定是在损害国家利益。再有，他追求的这种自我利益，是一种只会削弱整个社会有机体的、恶性的、消费型的自我利益，而不是西方创业者建设性的自我利益。不存在什么为民族主义的“热心公益精神”提供一个核心的忠君，因为不存在自我利益与民族利益一致的观念。就最近的中日战争而论，根本没有一国犹如一身的观念，并非“击其头，则四肢皆应；刺其腹，则举体知亡”。相反地，保卫国家的整个重担落在了“北洋一隅”。为帝王尽“忠”这一古老美德，完全不能与西方热心公益的精神相比。

然而，能说明西方“民德”特性的，不只是自我利益与民族利益的一致性这一点。西方民德的“利他主义”对实现共同的目标来说，也比中国民德更具有活力和效益。基督教，特别是英国的清教派，本身已证明了

它是公共美德的杰出教员。不过，它的神学内容是错误的。严复在这里论及了我们先前遇到的一个论题，即甚至那些穷人，虽然可能根本觉察不到他们自己的物质利益与民族–国家的利益有什么具体联系，但他们为什么也能被引导去认识“赴公战如私仇”[注]。首先，这是因为基督教帮助培养起了一种道德感。在安息日，人们从亲王到贫民都涌向教堂。在那里，他们感受到了上帝的存在，并聆听了永生的许诺；在那里，他们懂得了从宗教观点来讲，他们都是上帝之子。安息日在教堂感受到的这一切增强了他们的道德感和自我尊重的观念。[注]此外，他们所受的宗教教育使他们充满一种感觉，即“上帝正在注视着他们，甚至他们的内心世界”，所以，即使普通人也被引导着对无政府主义的反社会倾向进行一种内心的“反省”。所有这些都在把个人的活力导向社会的建设性方向，以至于使广大民众成为尽职的公民，并准备为国家而献身。

严复以政治家的眼光根据基督教对社会的影响，看到了基督教较之中国传统所具有的真正优势。基督教的优势不仅在于平等问题，而且在于这样一个事实：西方在向民众灌输基督教伦理方面，做出了真正的、成功的努力；而中国在向民众宣传儒教的价值观方面，没有做过有意识的努力。“至于吾民，则姑亦无论学校已废久矣，即使尚存如初，亦不过择凡民之俊秀者而教之。至于穷檐之子，编户之氓，则自襁褓以至成人，未尝闻有孰教之者也。”[注]即使说传统的价值观念如忠孝观，也许为发扬“热心公益精神”提供了基础，那么，这样的价值观念在群众中也是不存在的。最后，严复回到原先的控诉上：中国的圣人和统治阶级不赞成发展民众在德、智、体各方面的潜力，也不相信这些潜力的存在。因此，中国完全缺乏组成一种民族的热心公益精神的成分。

总结严复思想体系中的自由主义的突出特点，人们也许会说，严复从斯宾塞的释放每个人的“天赋活力”这一观点中找到了人类自由的概念。民众的德、智、体三方面的能力，只有在一个由自由制度和经济领域内无约束的生存竞争所构成的环境中才能不断增强。同时，所有这些被释放出来的活力组织起来，融合到一起。他们“合志”为社会有机体即

民族–国家的富强服务，而民族–国家也必须进行社会有机体一级的生存竞争。更具体地说，正是英国信奉自由，才使英国成了世界强国。

当然，关于这一点，有些人也许开始觉察到这好像是对整个斯宾塞观点的根本的、荒唐的歪曲。斯宾塞本人把综合哲学看成是奉献给个人自由这一上帝的一个大教堂。民族–国家本身及其目的不是他想象的好社会的组成部分。好社会应该是这样的：在这个社会中，个人幸福将是最高的唯一的目的，并且，个人将不会遭受外来的限制和强迫。尽管斯宾塞偶尔显示出一种本能的英国沙文主义，[注]但民族主义却与斯宾塞不相容；而且，再没有比个人自由的价值在于它有力量增进民族–国家的富强这一概念，对于斯宾塞来说，更为异己的了。因为他毕竟把人类的进化划分成了两个截然不同的阶段——“军事阶段”和“工业阶段”。而民族–国家是人类进化的军事阶段的遗物。在这个阶段里，人们为相互防御而各自聚集成大规模的民族–国家，这样的民族–国家需要一个极端强制性的军事机构，以便对外同其他社会进行竞争，以及在社会有机体内部形成严格的社会纪律。这样的国家是权力主义的、等级森严的，并且企图控制人类社会的每一个方面。“这是一种使一个社会适应以联合行动反对其他社会的结构。这种社会结构是与这样的信仰相关联的，即社会成员为社会整体的利益而存在，而不是社会整体为其成员的利益而存在。”[注]

然而，当工业结构逐步占据优势时，在社会内部，自愿合作就取代了强迫。自由契约开始治理内部生活，有代表性的政府出现了，好战精神衰退了，纪律不再需要以“强制性的”方式来实施了，社会通过由工业组织创造的社会纪律的自发习惯团结起来了。个人之间在健康的经济竞争场上的生存竞争继续兴盛不衰，但是，国与国之间的集体间竞争应该会逐步减弱以至消失。斯宾塞属于19世纪包括卡尔·马克思和其他正统的经济学家在内的相当庞大的思想家群体。这个群体的成员在19世纪的最后几十年前，设法使他们自己相信：民族–国家是过去的遗物，民族主义即将从历史舞台上消失。可是到19世纪70年代，斯宾塞被迫面对许

多无法解释的“向军事阶段逆转”的现象。那时，在欧洲大陆上有不祥的权力之争，在英国有迪斯雷利（Disraeli）保守党的帝国主义。斯宾塞只能这样来给自己解释这些发展：这是在故意损害社会进化的正常过程，就像一种不可解释的返祖现象一样。

我们从严复后来的译著[注]中知道，他并非不了解斯宾塞的阶段论体系，也不是不知道君主政体社会和工业–民主政体社会之间的区别。然而，斯宾塞所描述的国家处于“军事阶段”时富有好战性和侵略性的竞争，与处于“工业阶段”时的和平和非侵略性本质形成的鲜明对照，并没有给严复留下什么印象。他的注意力被他自己关注的事和他那时在西方的所见所闻引向别处了。他一刻也没有忘却英国仍然是世界最强国。如果说斯宾塞是怀着沮丧情绪看待英国增长着的帝国力量的话，那么严复则是十分敏锐地意识到了英国的富强意味着什么。严复所看到的不是一种对立，而是一种功能关系。英国之所以富强，显然是因为它培育了解放个人活力并使之与国家利益结合起来的观念和制度；英国之所以能在世界列强竞争中保持霸主地位，显然是因为它正处于“工业阶段”；个人自由和国家力量是相辅相成的，因此，没有什么能使严复相信国家力量有任何“衰退”的可能。

无疑，严复在这里歪曲了斯宾塞最深奥的主观感觉的价值观念。无疑，斯宾塞的美国解释者，如把他的思想解释为经济个人主义和反中央集权下的经济统制的哲学家萨姆纳（Sumner）和尤曼斯（Youmans），对斯宾塞心中意图的推测，比中国这个念念不忘以国家力量为目标的不在位政治家的推测要准确得多。然而，这里有个严肃的问题：斯宾塞的形而上学和社会学的基本前提本身，从逻辑学的角度来看，对他自己的结论真的比对严复的结论更有利吗？斯宾塞主义体系，给予斯宾塞“无政府主义的”个人主义的猛然一击，比给予严复的把个人主义作为实现日后国家目标的一种手段这种观点的打击，是否更无情些？

首先必须指出，个人的本体论的地位在斯宾塞的形而上学中是最微

不足道的。个人只是一颗颗微粒，通过它们，宇宙的抽象的非人格力量——力、群、进化——都被一一表现出来了。“抽象的”个人，用黑格尔（Hegel）的话来说，在斯宾塞的体系里不比在黑格尔的体系里起更有意义的作用。人类个人常常受到过多的奴役。在人时刻能感觉到使自己成为人的身体上和生物学上的力之外，其他能被感觉到的作为人的任何方面都完全被社会的“超有机体”所控制。当然，斯宾塞从不厌倦鼓吹整个社会群体的质量是个体质量的产物。但是十分清楚，个体只是社会有机体的一个细胞，并且个体的质量本身是整个社会有机体进化的结果。“工业的”人之所以比“军事的”人优越，绝对不是因为个人创造性的努力，而是用马克思的话来说，因为“人进入了”一种不以人的意志为转移的社会历史进程。

当然，有一个问题会有争议，即尽管个人在斯宾塞体系中不起创造性的作用，尽管这个体系也几乎不把个人在任何方面当作目的，但是，斯宾塞确信个人是整个进程的最终受益人。不过也十分清楚，斯宾塞所指的个人，不是任何作为个人的个人，而是只有那些在德、智、体三方面具有最高能力的个人，才将受到尊重。在他的信条中，决不尊重不称职者和失败者。他愿意看到任何一群“次级”个人献身于创造一代优等个人，即那些具有能力的，从而也将是整个进程最终受益者的个人。而自由、政治平等、自治是达到这一目标的根本手段。

除了所有这些之外，当然，斯宾塞的整个社会–生物学比拟，本质上是一个庞大的没有前提的推理。斯宾塞的《社会学原理》一书，极为详尽地阐述了社会有机体与生物有机体之间的相似之处，书中将神经系统的进化、神经节的进化，最后是脑本身的进化，都比作了一个国家的日益巩固。但在完成了此书的全部章节之后，斯宾塞突然被迫采取一个急速的退却。在生物界，脑的高度发展、脑的协作和控制能力的极大增长，几乎成为整个进化进程的目标。整个生物体进化的趋向是不断强化局部服从整体的利益。显然，这一比拟是指国家不断扩大着的作用，以及社会所有下属机构对于国家目标的服从。然而，斯宾塞必须尽一切可

能回避这一明显的结论，这一点是很清楚的。我们突然被告知：“排除成员的利益而考虑群体的利益不是我们追求的目的……社会为其成员的利益而存在，而不是其成员要为社会利益而存在。国家的要求本身并没有什么，只有当它包含了其成员的要求时才有意义。”注所有这些都是建立在社会感觉中枢这一断言之上的，就是说，虽然社会有机体看起来在所有其他方面与生物有机体类似，但是它并不具有知觉，知觉当然存在于细胞之中。人们在这里不禁感到斯宾塞在这个例子中的观点，是受他个人的偏见而不是受他社会学的内在逻辑所支配的。那么，有没有什么逻辑上的理由呢？为什么在进化过程中，有知觉的“社会细胞”不应被牺牲去服务于社会有机体的目标，即使社会有机体在个人看来并无知觉。为什么人们一定要假设进化对知觉有什么特殊的偏爱呢？的确要问一问，按照法国社会学家涂尔干（Durkheim）的说法，人们不应该假定有一种更高的知觉存在于社会有机体中，是否确有道理呢？

大概在人类社会里，由“脑”支配的阶段属于早期未成熟社会的“军事阶段”，而“脑”在“高一级”的工业社会里就逐步萎缩并退化了。在斯宾塞的比拟中，工业系统被比作自我调节的消化系统。这样，就像欧内斯特·巴克所贴切评述的：“动物的进化趋向于神经系统的完善，而社会有机体的进化则趋向于营养系统的完善……胃毕竟是社会有机体进化的目的。”注

那么，严复因为深受原有的生物学比拟的影响，对斯宾塞最终的退却，或对引起这种退却的反中央集权下的经济统制看来没有特殊的敏感，就毫不令人惊讶了。严复思想本身的逻辑和他对当时欧洲情况无偏见的观察这两者，使他自然而然地得出这样的观点：国家是整个社会进化过程最主要的受益者。而这并不排除在长久的进化过程中，个人也成为受益者的可能性，但严复本人更深深地关注国家眼前更迫切的要求。

在严复的任何著作中，没有什么迹象说明他真正接受过“强制性的”合作与“自愿的”合作之间存在着尖锐对立这一观点。这里，“强制

性”的合作，是指标志军事阶段的由外部强加的组织形式；“自愿的”合作，是指建立在标志工业阶段的社会纪律已成内在化了的习惯之上的合作。他没有意识到“求富”涉及的方法与为“求强”设计的方法有明显的质的区别。在《原强》一文中，严复谈到了西方“政府的、工业的、军事的、商业的和法律的制度”之完备，他用了一组中国惯用的词语（官、兵、工、商、法制），以强烈暗示中国人正面对同样复杂的问题。中国古代法家把系统的求富方法与求强方法联系起来的做法，使严复有可能超越斯宾塞而得出类似马克斯·韦伯的社会合理化的观点。国家的官僚机构、近代军事机器的机构、法律的合理化和工业系统，在韦伯看来，也都是近代社会中整个合理化进程的各个方面，属于同一个综合体。在所有这些方面，西方使个人把德、智、体的活力都服务于“公共的”目标。职业官僚、军事技术人员、工程师、工业企业家，他们都体现了科学、自由和热心公益精神之间的愉快合作。工业公司就像政府和军事机构的各个部门一样，显示了组织能力和眼前利益服从长远利益的个人美德。

另一方面，个人在政府机构里和在军队里所愿意接受的纪律，无论是“强制的或自愿的”，与他在经济领域里所愿意接受的是一样的。(注)在所有这些情况下，严复承认私人利益与公共利益的一致性。从国家的观点来看，“私营的”铁路、轮船以及无数个人的私营经济活动为国家富强所做的贡献，与政府各级机构或陆、海军的活动所做的贡献是同等的。例如日本明治时期的许多政治家，他们深深地懂得即使创造“资本主义经济”也需要来自上面的有意识的指导。因此，被过分渲染的经济增长的非人格的、自发的本质，与政治和军事机构有意识的、人为的本质之间的差别，就是没有被他们接受。在大规模的私营企业里，“企业家的领导能力”在于这一事实：他在经济生活的各个领域里强行设置了合理的组织机构，而这些组织机构原先并不存在。企业家个人所具备的各种活力将活力本身转化成了合理的组织机构的扩展和社会纪律的强化。在军事、政治、经济和教育所有这些方面，西方把个人积极性和社会组织的积极性、个人利益和社会利益，令人满意而且相互加强地结合起来

了，而中国在社会有机体的任何领域里都没有实现这种结合。

严复没有觉察到19世纪末欧洲列强间发展着的“生存竞争”中有什么倒退或返祖现象。他认为，这种竞争不是一种不可理解地向着可能已过时的历史上的军事阶段的倒退，而是人类活力的释放和这些活力在各个民族社会内部集结起来的合乎逻辑的结果。斯宾塞所描述的社会达尔文主义的两个层面，即所有的社会为社会的生存而竞争，以及社会内部个人为个人的生存而竞争，并不必然分属人类发展的不同时期。确实，不怀偏见地看一看欧洲、美国和日本，就可以看到这两个层面的竞争是同时存在并相互加强的。英国之所以能在国际竞争中处于优胜地位，的确是因为个人间卓有成效的竞争能在英国得以自由进行。那么就这一点而言，人们果真可以说生活在西方中心的维多利亚时代中期的睿智者们，比从外部来观察的中国学者更强有力地抓住了现实真相吗？

总之，严复思想的绝大部分要素来自斯宾塞，但在吸收过程中发生了微妙的变化。严复通过他自己所关切的事，用新的方法将原有体系的要素展现出来，这种新的展现方法也许使英国的睿智者感到震惊。但是，人们能说这是一种简单的歪曲吗？或者，严复的出人意料的观点，是否可能实际上揭示了这位大师的学说具有不一般的特色，而他的西方门徒们还并不清楚呢？

二、行动领域

严复1895年的几篇论文所表达的基本思想的“激进”本质是无可否认的。它们打击了儒家文化的根基，改变了对属于儒家文化核心价值观念的评价，展示了一幅宇宙和人类世界的新画面；而且更进一步，这些思想被当作西方思想大胆地加以介绍。严复的杰出的同代人康有为肯定接受了人类社会必然进步的观念，却企图从儒家学说受压制的一派（今文经学派）中引申出这一观念。严复则认为没有必要为自己心目中的新观

念找一件中国外衣。西方的物力论观念、坚持自我权利的观念，以及人有能力实现自由、民主、科学的观念，与中国麻木不仁的自豪、乏味的社会和谐以及抑制中国人体力和智力的消极的权力主义之间，形成了尖锐的对立。传记作者周振甫把严复作为这一时期“全盘西化”的主要代表，并非完全出于误解。但如已指出的，必须立即对这种意见加以补充，即这种全盘西化并不排除严复的中国哲学的某些方面与近代西方思想的某些方面有类同感。这种全盘西化，不需要任何教条主义的“全盘反传统”。

但是，当我们转向行动领域时就会发现，总的来说，严复的具体行动方案并未超出改革者们在1898年提出的主张。并且，伟大的改革之年发生的一系列事件表明，严复是站在政治行动之外的。人们也许应该对造成严复这种情况的原因加以区分，一部分原因可以归结为在变法运动中，他的个性相对不活跃；另一部分则是他在策略上的相对谨慎。但纵观严复一生，人们只能感觉到他不是一个“组织者”，因为在实际的政治责任面前，他甚至有点儿恐惧。然而，“坐而论道，不如起而行之”，这句中国的老话在严复的脑海中始终占有很大的分量。因此，他一生都在痛苦地抱怨没有被“重用”。但是，人们不能不感到，他在政治领域之所以没有成功，部分是因为不去寻找机会，以及他基本上不愿意去搏击政治风云。

1895到1898年间，严复继续担任令他灰心丧气的天津水师学堂总办。1896年，与李鸿章所签订的《中俄密约》相配合，严复在天津协助创办了一所俄语学校。[注]此外，他还在张元济新设于北京的一所西学学堂（通艺学堂）中讲学。[注]1897年，他与其他人一起在天津创办了一份新的中文日报，即著名的《国闻报》，以及一份周刊《国闻汇编》。当然也是在这几年间，他开始了自己的翻译事业，并为他最著名的译著《天演论》一书撰写了按语。这些就是严复作为教育家和宣传家在这几年里进行的重要而有成效的活动。人们确实可以说，严复在这方面的活动最合乎逻辑地反映了他关于中国急务的思想。中国的士大夫们在能够

担负起开民智的重任之前，还不得不首先开启自己，而严复正是承担了教育士大夫的任务。

然而，严复对于各方来说，事实上都只是外人。对于极端保守分子来说，严复当然是该诅咒的人；对于谨慎的改革者，如仍极注重“保教”的张之洞来说，严复对保教公开表示冷漠是极其令人恼怒的。我们知道，张之洞对《辟韩》一文深恶痛绝，并确实指使屠守仁写了一篇辩驳文章。㊟甚至对于康有为及其同伙来说，严复在许多方面也与他们不合。他们中较年轻的成员如梁启超和谭嗣同，肯定深受严复文章的激励。有一点是十分清楚的，即严复对于梁启超后来发展的影响远比他的老师康有为对他的影响深刻。但是，康有为和他的追随者们毕竟是通过科举上来的，并十分注重把他们自己的思想置于传统的参照系中。他们构成了一个不折不扣的学术派系。严复则不属于这个圈子，他仍是个未能通过官方考试的人。

当人们再把前面提及的缺乏自信和胆怯补充到这些因素中去时，就能理解为什么严复只是在局外旁观1898年夏季发生的激动人心的事件了。当时有些建议确实是合严复心意的。贵州的一个改良主义者严修，建议为未经科举上来的有才干者如严复等，开设一种政治经济特科考试。皇帝批准了这个建议，但未及实施，结束著名的百日维新的政变就发生了。㊟虽然《国闻报》总的来说支持了1898年全部变法的努力，但严复直接参与的只是一份《拟上皇帝书》和一次觐见。他的《拟上皇帝书》从未被进呈御览，因为召见后一星期（8月），政变就发生了。㊟他作为思想家之大胆和在实际行动上之消极并非没有被注意到，在某些方面，他被指责为“能坐言而不能起行者”。㊟

不管使严复没有投入政治改革大旋流的原因是什么，不管是个人气质造成的还是客观情况造成的，他关于现行策略问题的看法在逻辑上的一贯性是无懈可击的。在这方面，我们必须清楚区分两组常被混淆的对立面，即传统主义与西方化的对立、保守主义与激进主义的对立。即使

严复的相对保守和谨慎可能有气质上的根源，它们也是以最严格的逻辑来自他所信奉的西方特有的思想，而不只是来自中国的“信而好古”。斯宾塞描述进化是一个令人厌烦的缓慢的渐进过程，一小步一小步地前进，从无跳跃。而中国还完全不具备条件，在从君主政体向民主政体过渡的道路上，中国还没有走出多远。正如我们已知的，甚至在严复最激烈地迸发出的对韩愈轻视人民力量的谴责中，他仍然承认人民目前不可能依靠自己的力量站起来。斯宾塞已使严复永远也不会受革命魅力的激发与影响了。他在孟德斯鸠、亚当·斯密、赫胥黎和穆勒那里，也不可能找到什么东西可以消除他对发生突变的怀疑。既不能在一天里变愚为智，变弱为强，也不能在一天里以“热心公益精神”鼓舞起缺乏道德的自私的人。(注)

严复关于改革的具体建议散见于他在这些年里所写的文章中，特别集中在他的《拟上皇帝书》中。该万言书于1898年的头几个月里分别刊登在《国闻报》上。如前所说，万言书从未被进呈御览。

虽然严复确以某种优越的气度面对变法集团，但他的大多数建议并无独创性。他关于变法的观点可以说是“科学的”，因为它们建立在一种任务先后有序的清晰的意识之上，这种意识来自斯宾塞对于社会历史“法则”的说明。在1897年写给梁启超的信中，严复曾告诫梁启超“一思变甲即须变乙”(注)。在严复看来，年轻的梁启超在其论改革的文章中，简直是乱七八糟地罗列了一大串迫切需要进行的事，根本没有从时间上、从与中国实际的社会历史形势的关系上考虑先后次序的概念。的确，梁启超与他的老师康有为就是以这种态度来推进著名的“百日维新”的。中国的形势是危急的，他们认为需要从四面八方发起进攻，需要一场“革命”，也可以说是包罗万象的改革。应顺便注意到的是，就在这封信中，严复否定了“教可保”，这实在具有讽刺意味。康有为和梁启超从他们特殊的儒教形式中得出了一个简洁的信念：“制可改”；而严复却从他的新斯宾塞主义中得出了一个牢固的信念：变革难，即制度的变革必须建立在对于客观形势提供的可能性做出谨慎分析的基础之上。

严复在《拟上皇帝书》中提到两类改革——治“本”与治“标”。治标涉及的事情有军事近代化、财政改革、适当的外交等。治本则包括培育人的能力、移风易俗、改变人心。这样，治本中包含了著名的鼓民力、开民智、新民德三项变革，即作为国家力量基础的人体三要素的变革。注在此，严复使我们想起了那些竭力鼓吹“变法”不如“变人心”的保守主义者。不过，在“变人心”方面的这种相似只是表面的，严复希望的是一种全方位的新的“变人心”，即彻底地改变价值观念。此外，他决不否认治标的迫切性。“势亟，则不能不先事其标。”注然而这种治标不会有持久的效果，除非在治本方面做出一些努力。

虽然没有理由认为严复反对1898年夏季的任何治标改革，但他所牵挂并反复思考的是那些他认为与治本最为有关的特殊的治标改革。他不厌其烦地告诫，旧的不革除，新的不能得到贯彻，富强也不能达到。他的大多数建议自始至终都可被归结为“鼓民力、开民智、新民德”。在鼓民力一项中，他详述了使中国摆脱鸦片祸害和缠足恶习的必要性，以及有必要扭转中国人对身体健康的价值的看法。他认为这是与心理上的勇气和耐力的价值观念紧密相连的。在某种程度上，肯定人的体力和体格之美将会最引人注目地显示出价值观念的新变化。更为惊人的是，严复甚至为女子体育作辩，特别以母健而后儿肥为理由。注

但是，激起严复最富生气的反响的是“智”这一项。因为“智”毕竟如拱门的拱顶石，没有士大夫对世界看法的改变，人们几乎不可能指望有多少其他改变。这就是必须搬走头号梦魇般的精神压力——科举制度。1895年，严复发表措辞十分强硬的《救亡决论》，主要就是直接反对科举制度的。“中国不变法则必亡是已。然则变将何先？曰，莫亟于废八股。”注科举使天下之士心灵受害、道德堕落。严复以斯宾塞和赫胥黎反对纯文学和纯书本教育的全部理由来猛烈反对科举教育，影响极大。此外，他还反对文人们施教的全部内容和方法，即他反对传统思想的所有派别。在中国有不少怀着传统心理的文人，他们反对空洞的形式主义的考试制度，并且举起了儒家思想这一派或那一派的旗帜，如宋明理学

派、考据学派、康有为的今文经学派、王阳明学派，等等。严复回顾了所有这些被假充教育基础的内容，认为它们都是不够格的，“一言以蔽之，曰：无用”。它们不能为中国的富强做贡献，“非今日救弱救贫之切用”。不管它们可能包含着怎样的真理，这些真理与手头的任务无直接的关系，“皆宜且束高阁也”。[注]那么，需要什么呢？十分清楚，就是西方的科学教育。这种教育迫使人们直接面对实际，通过严格归纳从实际中得出与富强最直接有关的不可动摇的真理。当然，所需要的还应该加上斯宾塞在他的心理学和社会学中解释的社会达尔文主义的基本原则、古典经济学的基本原理等，这些都属于西方归纳对实际的直接观察而得来的科学真理。在最后这一特殊方面，严复全然不考虑传统学习在新的教育课程中的作用。在教育领域里，严复酝酿着一场革命。

他对中国教育效果持否定态度导致的必然结果是，他坚信政府职位被那些完全由科举制塑造的人所“垄断”的局面必须被打破。在此，人们还能觉察出一种含有个人因素的语气。他的《拟上皇帝书》的主要建议之一，用赫胥黎的话说就是防范“劣者遗传”。[注]他强烈要求必须将此作为先于一般改革的实施措施之一。整个国家里的保守党，虽然其中不乏“绅士”，但他们仍是改革的主要障碍。严复在此举王安石变法的例子，说王安石的改革就是由于保守派把持了政府而完全受阻的。

在“新民德”一项中，我们看到了他为创立国家观念，即“热心公益精神”而建议采取的措施。说来也奇怪，就是在这个标题下，严复于1895年建议设议院。他说，如何使吾民以中国私之为己有？“曰：设议院于京师，而令天下郡县各公举其守宰。是道也，欲民之忠爱（中国）必由此。”[注]议会制作为一种手段，通过引导个人认识自己的利益与国家利益的一致性，进而创立忠于国家的风气。这一概念当然与严复的民主概念是相一致的，并且这一概念也不禁使我们想起明治初期日本“自由党员”中普遍存在的一种争论。而实际上，在以后几年里，严复退却了，理由是根据中国的发展阶段，设议院的条件还不成熟。在《拟上皇帝书》中，他还提出一条虽然更为谨慎却更引人注目的建议，就是皇帝

通过巡视天下，与臣民建立密切关系，而使自己成为天下钟爱的偶像。用这样的方法，将可唤起已陷入休眠状态的民众的忠心，从而创造一个全新的氛围，使其他改革得以在其中进行。

另一个难以理解的但有意思的建议是，要皇帝出访世界，目的是使世界强国相信，通过一项共同确保中国安全的条约，列强自己的利益将会得到最好的保证。严复的理由是：中国积弱是世界不安定的因素之一；英、法、俄与日本各国，时刻都在担忧他们的领导人可能会在一个衰败的中华帝国内赢得某种优势地位，这使他得出一个有希望的前提，即“所有这些国家都深深愿意看到中国强盛”。因此，皇帝出访世界，将大有希望使欧洲各国的大臣们确信，有必要为中国提供一段喘息时间以进行必要的改革。

不管这个建议有多么奇怪，多么不切实际，但的确说明了严复的想法与中国的弊病应由“帝国主义”负主要责任这一看法之间的距离有多远。严复说得十分明确，中国的困难70%来自“内弊”。他的社会达尔文主义使他不可能对西方帝国主义国家做出明辨是非的判断。他认为中国在生存斗争中的衰败肇始于它自己不能适应这种环境，那些能适应的国家为获得优势而相互竞争，这是完全不可避免的，而中国必然要由自己来忍受不能适应的奇耻大辱。

总的来说，严复在1895至1898这几年里，基本关注的是最广义上的教育，而首先是教育士大夫。只有当士大夫有了新的眼光和新的知识时，才能进行“开民智”的工作。中国自19世纪60年代以来的全部经验已提供了充分的证据，即没有这种新眼光，治标是站不住脚的。把教育本身作为信条，不是从斯宾塞那里得到的。斯宾塞并没有讲教育或思想观念具有什么作为动力本源，能起到促进进化过程的特殊作用，相反，恰恰是“进化”作为一个总体的过程，推进了人类文化各个独立方面的发展。然而，严复生活在一个进化过程被延缓了的社会里，他不禁希望进化思想本身会产生那些进化过程至今令人不解的还未带来的效果。

1. 上述文字见《论世变之亟》，《严复集》第1册，第1页。
2. 上述文字见《论世变之亟》，《严复集》第1册，第1页。
3. 上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第16页。
文中“奈端氏”即牛顿。——译者注
4. 上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第16页。
5. 上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第16页。
6. 斯宾塞的经济自由放任主义和他的反中央集权下的经济统制，很不受欢迎。但这只是他的体系的一小部分。这个体系的其他部分当然很有活力，甚至也许比19世纪比较解放的思想家的思想还更有活力，例如他关于工业文明具有内在和解性的概念。
7. 上述文字见丁文江编：《梁任公先生年谱长编初稿》，台北，1959年，第42页。
8. 上述文字见湖南儒者叶德辉对康有为的有代表性的评论：“其貌则孔也，其心则夷也。”叶德辉：《翼教丛编》卷六，页十七。
9. 上述文字见丁文江编：《梁任公先生年谱长编初稿》，第24—25页。
10. 上述文字见《与〈外交报〉主人书》，《严复集》第3册，第560页。
11. 有些人走得更远，“必谓彼之所明，皆吾中土所前有，甚者或谓其学皆得于东来，则又不关事实适用自蔽之说也”。见《天演论自序》，《严复集》第5册，第1320页。
12. 上述文字见《天演论自序》，《严复集》第5册，第1319、1320页。
13. 上述文字见《天演论自序》，《严复集》第5册，第1320页。
14. 李约瑟把这叫作“循环背景中的进化的自然主义”，参阅《中国科学技术史》（*Science and Civilization in China*），剑桥，英国，卷2，1956年，第485页。实际上，没有任何迹象表明他列举的任何一个宋代思想家相信从旧品种产生新品种的进化。这样的同质变异中并不包含19世纪意义上的进化论。
15. 然而，他抨击基督教时，继续以中国哲学与西方的泛神论及自然主义的共同特征为武器。
16. 上述文字见《论世变之亟》，《严复集》第1册，第1页。
17. 上述文字见《论世变之亟》，《严复集》第1册，第1页。
18. 上述文字见《论世变之亟》，《严复集》第1册，第2页。
19. 上述文字见斯宾塞：《第一原理》，纽约，1900年，第151页。
20. 上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第17页。
21. 假设《社会学原理》中预先假定了社会历史宿命论的地位，那么，个体质量就会几乎完全由社会有机体的质量来决定，并且也不是一个独立的可变物。

22. 例如《管子·君臣下》（《诸子集成》卷五，第177页）。在这篇文章里，京城里的君王被比作人体的心脏。

23. 李约瑟说，在中国，“国的类比”是建立在《抱朴子》一段话的基础上的。但是，总的来看，这段话显然不是把“国”比作“身体”，而是把“身体”比作“国”。其中有句被李约瑟译成“Thus we see that he who can govern his body can control a kingdom”（这样，我们看到能治其身者亦能治其国）。实际上，在我看来，应该这样翻译：“The superior man can governs his body just as the enlightened ruler governs his state”（至人能治其身，亦如明主能治其国）。（《诸子集成》卷八，第232页），翻译时忽略了连接词“如”，意思就大不相同了。在这一段里。抱朴子关心的显然不是治理国家，而是个人之善于“养生”。见李约瑟的《中国科学技术史》卷2，第300—301页。

24. “西方自由主义”用马克思主义的说法就是“资产阶级自由主义”。

25. 上述文字见理查德·霍夫施塔特：《美国人思想中的社会达尔文主义》（*Social Darwinism in American Thought*），波士顿，1955年。

26. 上述文字见欧内斯特·巴克（Ernest Barker）：《英国政治思想——从赫伯特·斯宾塞到现代》（*Political Thought in England from Spencer to the Present*），纽约，1915年版，第84—88页（后文提到该书只注巴克）。

27. 上述文字见《伦理学资料》（*Data of Ethics*），《斯宾塞选集》（*Select Works of Herbert Spencer*），纽约，1886年，第499页。斯宾塞在别处这样描写幸福的人：“一觉醒来，跳下床，一面穿衣，一面哼着曲子或吹着口哨，面带微笑讥诮微不足道的小事；精充力沛，身体健康；既意识到过去的成功，又凭自己的能力、敏捷、智谋而对未来充满希望；不是以厌恶而是以欢乐开始一天的工作，且工作效力高，时时对自己感到满意；下班回家仍有相当精力去消遣、娱乐。”（同上，第536页）从这段话里，我们看到了一个证明自己是适应生存的人。斯宾塞在他的《社会静力学》（*Social Statics*，纽约，1913年）中曾指出：“幸福表明一种各方面的才能都令人满意的状态，令人满意的才能要通过训练获得，而训练必然与才能成正比……每个人都有充分的自由训练自己的才能，但应以不损害他人为条件。”

28. 上述文字见《伦理学资料》，第499页。

29. 上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第23页。

30. 《原富》（*The Wealth of Nations*），即《国富论》，《原富》为严复译著的名字。——译者注

31. 上述文字见前引巴克著作，第121、122页。

32. 上述文字见前引巴克著作，第121、122页。

33. 严复在别处还坦率地说：“自由一言，真中国历古圣贤之所深畏。”《论世变之亟》，《严复集》第1册，第2、3页。

34. 上述文字见《论世变之亟》，《严复集》第1册，第3页。

35.　　中文“自由”一词看来译自“liberty”，严复就是用“自由”一词来翻译穆勒的《论自由》（*On Liberty*）的。然而在我看来，从极大部分的上下文来看，“freedom”一词与严复在这些论文中所讲的“自由”更贴切。因为在这些论文中，“自由”的含义不是严格的政治意义上的，而几乎是抽象的。

36.　　上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第23页。

37.　　上述文字见《论世变之亟》，《严复集》第1册，第3页。

38.　　上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第24页。

39.　　上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第24页。

40.　　上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第25页。

41.　　上述文字见《辟韩》，《严复集》第1册，第32—33页。

42.　　上述文字见《辟韩》，《严复集》第1册，第33页。

43.　　“如韩子之言，则彼圣人者，其身与其先祖父必皆非人焉而后可。”《辟韩》，《严复集》第1册，第33页。

44.　　上述文字见《辟韩》，《严复集》第1册，第33页。

45.　　上述文字见《辟韩》，《严复集》第1册，第33页。

46.　　看来严复从抨击韩愈回到了接受斯宾塞的极力限制政府作用的概念。但是，我们其实会发现，他完全赞同近代西方国家的巨大权力。这种权力显然归于这一事实，这就是，在西方，人民可以参与政府。

47.　　“后秦国时代”这一概念代表的是夏、商、周三代“封建乌托邦”的衰落，这一概念曾是历史上儒家一直在论述的问题。19世纪末，这一概念在民族主义者寻找古代中国民主表现的迹象中又充当了新的角色。

48.　　上述文字见《辟韩》，《严复集》第1册，第35页。

49.　　上述文字见《辟韩》，《严复集》第1册，第35页。

50.　　上述文字见《辟韩》，《严复集》第1册，第35页。

51.　　在《原强》中，严复引用斯宾塞的话说：“民之可化，至于无穷，惟不可期之以骤。”

52.　　上述文字见《辟韩》，《严复集》第1册，第34—35页。

53.　　与上述文字相关的例子请看《社会学原理》卷1，第600—607页，纽约，1884年。

54.　　上述文字见梁启超：《新民说》，《饮冰室文集》，上海，1916年。

55.　　上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第31页。

56.　　上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第30页。

57.　　同上。史华慈教授在引述严复这段文字时在中间加注：“妇女被排除在受教育之外，

这种思想在古代中国就已贯彻。”——译者注

58. 上述文字特别参阅他的《社会学研究》中关于“爱国主义的偏见”这一章。这一章的大部分内容是抨击马修·阿诺德（Matthew Arnold）的反爱国热忱（反英国的腓力斯人）的偏见。

59. 上述文字见《社会学原理》卷1，第583页。

60. 特别是他翻译的詹克斯（Jenks）的著作和他写的《政治讲义》，见《严复集》第5册，第1241—1288页。

61. 上述文字见《社会学原理》卷1，第479—480页。

62. 上述文字见前引巴克著作，第117页。

63. 那些强调斯宾塞的“无政府主义式的个人主义”的人，忽视了这一事实，即斯宾塞的乌托邦里的公民是“社会化的”，以至于不需要任何“外部”的强制，社会纪律已被工业化的过程内在化了。人们也许可以把他的乌托邦描述为一种和谐的集权主义，在其中，谁都不去“干预”社会结构的非人格化力量。

64. 上述文字见林耀华的《严复社会思想》，载《社会学界》第7卷，1933年6月出版。

65. 1898年政变后，该校隶属于京师大学堂。

66. 这篇文章的标题是“辨〈辟韩〉书”，发表在梁启超的《时务报》上。也可见叶德辉的《异教丛编》卷三，或王栻的《严复传》，第32页。

67. 上述文字见王栻：《严复传》，第57—58页。

68. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第42页。

69. 严复的庇护人吴汝纶驳斥对严复的这种指责，并说如果受到重用，他将为国效劳。《答几道书》，1898年1月28日，见《桐城吴先生全书》，北京，1905年，《吴挚甫尺牍》卷一。

70. 当然，斯宾塞的书使严复反对杰斐逊的人的天生“良感”即刻见效的信仰，而认为人的潜在智力只能通过长期而辛劳的教育过程才能得到开发。

71. 上述文字见丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，第76页。

72. 关于这几项的详细讨论，请看《原强》。

73. 上述文字见《拟上皇帝书》，《严复集》第1册，第65页。

74. 上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第28—29页。

75. 上述文字见《救亡决论》。《严复集》第1册，第40页。

76. 上述文字见《救亡决论》，《严复集》第1册，第44页。

77. 这句话的意思即“破把持之局”。《严复集》第1册，第75页。——译者注

78. 严复没有告诉我们这个议院是否由选举产生，也没有告诉我们这个议院具有何种权

力。他后来对这个问题的解释表明他只是期待一个没有多少代表性的“舆论”咨询团。

引文见《原强修订稿》，《严复集》第1册，第31—32页。——译者注

第四章 西方智慧的源泉——《进化论与伦理学》

假如教育必须先行，那么，教育的内容首先必须是西方圣贤的自由观念，而且最有效的方法是把这些观念以其原有的形式展现出来。中国文人学士因此必须直接面对西方智慧的源泉。如我们已看到的，早在1891年，严复就不太成功地试图从宓吉（Michie）那里寻求支持，以便揭露传教运动。1895年（或许1894年），他就开始了他的伟大而杰出的工作[注]，即翻译赫胥黎的《进化论与伦理学》（*Evolution and Ethics*）。[注]

严复的声望主要基于他作为一个翻译家和评论家的角色。在这里，必须强调的显然是后者的作用。因为多数译著中都夹有他的按语，并且可以肯定，这些按语与原文本身一样引起了人们极大的注意。如果说我在前一章中较为详细地讲述了严复早期的论文，这是因为在我看来，1895至1898年间，他的论文和书信提供了一个立足点，据此才能理解他为什么会潜心于翻译。在某种程度上可以认为，译著只不过为这些论文里详尽阐述的基本观点提供了详细的、令人印象深刻的注释。人们不必假定他选择翻译作品时依据了什么计划，也不必假定在从事伟大的翻译事业的岁月里，他的思想观点没有发生任何变化。不过，第一次出现在他论文中的那些思想，继续渗透进、启发着他以后的全部努力，并为这种努力预备好了一个框架。

一、媒介

严复译著最迷人的方面之一，当然是作品的语言。译者刻意用古汉语来表达18世纪、19世纪西方思想的概念和范畴，这几乎可被看作他在努力从事一种完全独立的撰述工作。事实上，确有某些文化人类学的学派倾向于否认这类翻译工程的可行性[例如葛兰言（Marcel Granet）和本杰明·沃夫（Benjamin Whorf）就如此主张]。既然我相信严复总的来说成功地传播了他的西方圣贤的主要思想，因此，在语言问题上，我不打算赘述，就让它尽可能地迷人吧。

不必诧异严复为什么没有试图用白话文来翻译，因为白话文运动还是后来的事，即使当时已倡兴白话文，他可能也会反对的（如他在后来所做的那样）。他所呼吁的对象是士大夫即知识分子阶层，因此他决心用一种投他们所好的语言，并不奢望民众会直接阅读他的译著。

即使在被西方人笼统叫作“古汉语”的文体范围内，严复的文笔也属异乎寻常的深奥、精美且富含隐喻的那一类，以至于年轻的梁启超在推崇他翻译的亚当·斯密的《原富》时，也禁不住抱怨说：尽管他是中国绝对卓越的西方思想翻译家，但“其文章太务渊雅，刻意模仿先秦文体，非多读古书之人，一翻殆难索解”。[注]

严复对先秦文体的模仿，使我们想起了他与一个极其讲究文体的派别，即前面提到的“桐城派”的实际交往。[注]在文体问题上，他的良师益友是吴汝纶，吴是著名的曾国藩的门生。[注]如已说明的，这一学派的创立者们自认为代表了一种新的文风，既反对清代考据派无文采、无章法的文体，又反对六朝华而不实、浮艳巧辩的骈体文。他们在寻找一种既能表达严肃的哲学内容，又能给人以美的享受的令人满意的文体。于是，他们与唐宋“古文”运动一样，也回到先秦哲学家那里去寻找文体典范，人们在那里发现了精确与华丽、简洁与深奥、明晰与雅致的巧妙结合。尽管这一派的大多数人几乎都不以思想创新著称，严复还是相信这种文体能适合他所主张的优秀译著的三条标准：信、达、雅。[注]

人们可能会像梁启超一样发问：为什么雅是传达斯宾塞或亚当·斯密思想的一个首要条件？严复的回答是：“言之无文，行之不远。”他还说：“用汉以前字法、句法，则为达易。”[注]当然，只有对于受过教育的人来说，这才是对的。梁启超曾对此种文体提出不同意见，他说：“欧、美、日本诸国文体之变化，常与其文明程度成正比例……况此等学理邃赜之书，非以流畅锐达之笔行之，安能使学童受其益乎？著译之业，将以播文明思想于国民也，非为藏山不朽之名誉也。”然而严复坦白地答复梁启超说：“不佞之所从事者，学理邃赜之书也，非以饷学童而望其受益也，吾译正以待中国多读古书之人。”[注]揭开表面现象，严复译文的典雅特色，当然不仅显露了他对自己精美文笔的骄矜和他的修辞学造诣，而且显露了他力图通过用最典雅的中文表达西方思想来影响讲究文体的文人学士的动机。严复的这一努力获得了极大的成功，连许多保守文人也被他的译著的优美文笔所吸引而去阅读《天演论》，并且与他的预料相反，在校学生为了寻求新知也贪婪地阅读起来。

然而，基本的问题仍没有被解决，即18世纪、19世纪欧洲的权威性思想，能否用古汉语这种属于完全异己的文化范畴的语言媒介来表达。葛兰言和沃夫认为，古汉语所体现的思想领域，代表着一种与现代西方语言所体现的文化领域完全隔离的、自成一体的文化单元。如果我们接受他们的观点，那么，严复的事业肯定应被认为是不可能成功的。

经反复考虑，我自己的看法是，上述观点是不公正的。总的来看，严复的翻译的确传达了他想传达的思想实质，他的语言所论述的和穆勒、孟德斯鸠、斯宾塞他们所论述的是同一个宇宙。当然这并不意味着没有问题，严复经常为自己面对的任务之重大而喟叹。从一开始起，他就不打算直译，他的翻译几乎都是意译。他的译著《天演论》，其实不太像原著的译本，倒更像是原著的缩写本，其他译著则较尊重原著。他告诉我们，他试图做的是，抓住包含完整思想的整句或整段的基本意思，然而用规范的中文表达出来。事实上，新词汇的创造颇费脑筋，用

他自己的话来说，即“一名之立，旬月踟蹰”。总的来说，他没有过多地采用日本人在先前几十年里创造的新词。这位高傲的中国人，完全相信他对于本国语言渊源的理解远远超过“东方岛夷”那些自命不凡的家伙。这里掺和着他对近代民族主义者的不满。注此外，他的文体的宗旨要求最大限度地运用中国古典哲学的隐喻手法来表达西方概念。颇有讽刺意味的是，大多数由他创造的新词在与日本人所创造的新词的生存竞争中逐渐被淘汰了。随着放弃用古汉语作为翻译工具，随着中国学生大批去日本和将日文译著译成中文的潮流的出现，最省事的办法自然是大量采用日文新词汇。

那么，使用古汉语词汇就曲解了原义吗？用“天”来表达“nature”这个词，意思就发生了某些转变吗？“天”这个字含有“起指导作用的、有目的的力”的意思吗？严复自己并非未意识到这个问题。在《群学肄言》的一个注释中，他指出，“天”字中包含多种意思，不仅含有受因果支配的“形气”之意，而且含有“上苍”“上帝”之意。如果说“天”字有多种解释，那么，当“nature”一词，或者当“evolution”作为主动动词的主语时，情形又怎样呢？总的来说，严复认为“天”字的一系列含义与“nature”的含义相去不远，这一看法是正确的。尽管他使用的其他词汇与原义可能不十分吻合，但大多数是部分吻合的。另外，在各种不同的上下文中坚持使用同一词汇，也有助于减少不吻合的情况。

固然，当“the struggle for existence”和“the survival of the fittest”被用“物竞”和“优胜劣败”来表达时，人们无法估量其微妙的“感情”变化，但基本的意思已被传达出来了，这是不能被否定的。我不认为文化的个性和风格的不同比思想的一致性更有意义。

无疑，意译有时容易严重弯曲原义。但总的来说，造成这种弯曲的原因，很少是由于严复使用的语言，更多的是由于他先入为主的充满曲解的成见。正因为他的译著中贯穿着这种成见，所以使原著的意思发生了偏移。再来看《社会学研究》，其中有斯宾塞猛烈抨击立法干预进化

过程的一段很有代表性的话："劣等的政治阴谋家以为通过立法机关的适当设计和应有的明智的工作，就会产生有益国家的作用而无任何有害的反作用。他期待愚者变成聪明人，劣者逐渐养成高尚的品行。"[注]经严复的意译，这段话就变成了："故谓国群盛衰，尽由法制。恃吾法制，弱民可使为强国，贫民可使为富国，愚民可使为智国，此何异梦食求饱者乎！"[注]

在此，我们看到，严复所专注的国力问题已潜入这段意译的文字中，而原文并无此意。事实上，斯宾塞的论述并没有谈到国家富强问题，他和他的论敌都没有涉及国力问题，大概他们涉及的都是关于人民幸福这一问题。当时他们正在讨论，国家是作为目的，还是作为一种手段。斯宾塞的整段文字涉及的是，个人和团体希望从国家行动中获得哪些利益（"为什么政府不从它取之不尽的资源中让与我们这种利益呢？"）。[注]在争论的双方中，一方相信通过国家行动能获得幸福；另一方如斯宾塞，相信只有进化力的前进不受阻碍，不受国家干预的阻碍，最大多数的人才能获得最大的幸福。可是在严复的译文里，原著中本指普遍幸福的话几乎不知不觉地被转译为是指国家富强了。我们会看到其他方面也有发生意思转化的情况。不管怎样，我们在此要论述的不是由语言媒介本身造成的曲解原意问题，而是严复自己的先入之见在他的译著中到处显现的问题。凡是他的先入之见没有闯入的部分，原文的一般意思则能基本上被无损地译成中文。

二、《天演论》

西方思想中最精当最革命的成分，如斯宾塞体系所阐明的，包含在达尔文的进化论中。因此，对于严复极欲简明地叙述从西方学术渊源中直接产生的进化论的主要原则，我们也就完全能够理解了。严复完全意识到翻译中会遇到难以解决的问题，所以他对翻译《物种起源》一书不

抱希望。况且不管怎样，该书与严复急切关注的事没有直接联系。严复对于达尔文在生物学上的贡献，或他关于鸽子变种的煞费苦心的学术论文，并不感兴趣。严复全神贯注的只是含有将达尔文原理运用于人类行动领域的那些内容。

严复的最大抱负自然是翻译他最敬仰的大师赫伯特·斯宾塞的著作。但是，像他在《天演论》的一条按语中告诉我们的那样，斯宾塞的著作“数十万言……其文繁衍奥博，不可猝译”。㊟不过，他在1897年为《国闻报》翻译了斯宾塞的《社会学研究》的两章。但是，他从未感到自己有能力翻译斯宾塞的《第一原理》（*First Principles*）或他的其他著作。他认为急需翻译的是一些能把达尔文的主要原理以吸引人的方式概述出来、其文意又易于驾驭的小册子。

虽然我们不知道严复是怎样得到赫胥黎新出版（1893年）的罗马尼斯演讲稿即《进化论与伦理学》一书的，但我们知道他决定翻译此书是在1894或1895年。㊟如果愿意的话，人们在这里可以注意中日战争对严复的直接冲击。大多数著述认为《天演论》译稿完成于1896年，出版于1898年。但是，很可能早在1895年，严复在写他的几篇论文时，已潜心于翻译此书了。

翻译《天演论》是严复的最大成功。㊟该书不仅在严复同时代的文人学士阶层中引起了震动，而且对20世纪初的一代青年发生了巨大的影响，他们的传记和回忆录都证明了这一点。自耶稣会士向中国文人学士介绍当时的西方思想并说明它的高度严肃性以来，严复的译著《天演论》作为介绍西方思想的首次重大尝试，毫无疑问地引起了轰动。

在《〈天演论〉自序》中，严复再一次提到我们业已遇见过的那个话题，即中国传统思想的某些要素与近代西方思想要素之间的类同问题。他说：约翰·斯图尔特·穆勒指出，“欲考一国之文字语言，而能见其理极，非谙晓数国之言语文字者不能也”。㊟严复认为，研究近代西方

思想，实际上反而会使中国古代思想更显得清楚明白。近代西方的一些思想不只与中国古代思想相一致，而且，它们实际上使我们加深了对中国古代思想的理解。例如，西方的归纳和演绎的逻辑范畴使得《易经》和司马迁的《史记》中某些难以理解的段落变得一清二楚了。

人们也许会再一次指出，严复的动机显然是想以体面的外衣来包裹夷人的思想。但是，从我们所能得知的一切资料来看，严复确实由衷地相信中国古代的某些思想是与近代西方思想一致的。不过，尽管他认为古人也许已暗示出近代西方的真理，但他更加强调的是“后人不知广而用之……（我们绝不能因为）吾古人之所得，往往先之，（由此便作）傅会扬己之言”[注]。他明确地不使自己与那种认为西方思想均系“来自东方”的观点相联系。不管怎样，对他翻译赫胥黎的《进化论与伦理学》一书起最终的决定性作用的，不在于该书的论述有多少是“与吾古人有甚合者”，而在于该书反复讨论的问题是与“自强保种” [注]直接有关的。正是后一点促使了严复去翻译这本著作，也正是后一点才使阅读《天演论》的青年们激动不已。显然，占据当时舞台中心的不是西方思想与中国圣人思想的一致性，而是振聋发聩的社会达尔文主义口号。

但是，这就出现了一个极大的矛盾，因为赫胥黎的演讲事实上决非在讲解达尔文主义，而是在抨击社会达尔文主义。对他的演讲必须依据19世纪末开始于英美两国普遍反对斯宾塞正统观念的事实来理解。虽然赫胥黎为自己赢得了达尔文主义不屈不挠的捍卫者和阐述者的声誉，但他那时绝无把这些演讲作为达尔文原理的又一种概述的意思。相反，赫胥黎的急务是维护人类的伦理观念，反对竭力创立一种“进化伦理”。顺便提一下，有一点很重要，就是赫胥黎原著的书名为“进化论与伦理学”，而严复只选取“进化论”的内容，译为《天演论》。赫胥黎在整本书中明确地、直接地反对斯宾塞和“进化伦理”的其他鼓吹者，他在毕生宣传了似乎是一种完整的自然主义之后宣布：“伦理的本质来自宇宙的本质，而又必然与它的来源不相容。”[注]他不能忍受斯宾塞的极其残忍的宇宙乐观主义。他演讲的整个基调是压抑的和忧郁的。当赫胥黎反对

佛教的“四大皆空”和清心寡欲的极端悲观主义时，显然不再深信什么活力崇拜和什么广阔无边的、永无止境的进步了。这就再一次告诉我们，进化论与不可逆转的进步论不是一回事。进化不仅具有从相对一致状态趋向相对复杂的状态的进步现象，而且具有“从一种相对复杂的状态趋向相对一致状态的进步的退化变态现象”[注]。赫胥黎全书的中心论题是：“社会进步意味着对宇宙进程的每一步加以控制，并以另一种也许可以叫作伦理进程，来代替这种宇宙进程……社会的伦理进步所依赖的不是模仿宇宙进程，更不是回避宇宙进程，而是与它做斗争。”[注]就这一点来说，严复在达尔文主义体系中为人类行为寻找应变方法的强烈愿望与赫胥黎的哀婉情调有着天壤之别。无须赘述，严复对国家富强的关注与赫胥黎的关注是风马牛不相及的两回事。

那么，严复为什么选择一本与他的基本宗旨很少相符的著作来翻译呢？当然，我们只能推测，首先，赫胥黎的著作确实以简洁生动的、几乎诗一般的语言阐述了达尔文主义的主要原理。尽管赫胥黎的目的并不在于阐述达尔文主义，但他将人类社会的田园与未被征服的自然荒野进行对照，确实是对自然进程的一个生动描绘。他的阐述是建立在豆科植物的变异和“我所目睹的书房窗外的乡村”的自然变迁基础之上的，这一阐述的犀利有力是再多的纯科学论文也不能与之相比的。赫胥黎给严复提供了大量资料，这些资料是赫胥黎为写马尔萨斯《人口论》等专题论文准备的。其次，因为赫胥黎对人类的困境比对宇宙的进化更感兴趣，因此，他的演讲广泛涉及了人类思想的全部历史。他阐述了自前苏格拉底时代以来的进化思想史，讨论了东方（特别是佛教）和古希腊对待人生的态度。主要论题之一，是不同文化对待罪恶和痛苦的态度这一始终与进化过程相伴随的问题。他说，前苏格拉底时期已了解痛苦是进化过程所特有的，古代印度人也有这样的认识。希腊人首先发现了生活中的“极乐”，但后来的斯多葛派在禁欲中找到了解脱，而印度人从他们对高度文化与痛苦是密不可分的理解出发，不再理睬整个进化的过程。对婆罗门教的讨论导致了对佛教和对一切现实“都只是感觉、感情、意志

和没有任何基础的思想的流露”这一信念的讨论，这反过来又导致了西方对伯克利以及唯心主义哲学的讨论。[注]

所有这些也许是零散而不连贯的，却给严复展示了一幅人类思想发展史的恢宏画面，并使他产生了一种超越文化界域的人类统一性的奇妙意识。中国人所熟悉的佛教，与古希腊的各种学派以及古代犹太教和近代西方，都被置于同一个框架中，赫胥黎关于伯克利的参考资料使严复可以探讨自笛卡儿（Descartes）以来西方哲学中全部认识论的趋向，而赫胥黎演讲的内容使严复可以向他的读者传送人类对重大种族问题所应该持有的基本观念。没有什么比这本书更能破除文人学士们夷夏之辨的旧观念了。

最重要的是，赫胥黎反斯宾塞的基本态度，给了严复为斯宾塞的观点进行辩护的极好机会。因为从一开始起，严复就已完全了解赫胥黎的《进化论与伦理学》一书的基本倾向，并在译者自序中明确指出，赫胥黎写此书的目的就是为了反驳斯宾塞“任天为治”的观点，所以，严复的按语中充满了对斯宾塞的颂扬和对其地位的维护。的确，说《天演论》是将赫胥黎原著和严复为反赫胥黎而对斯宾塞主要观点进行的阐述相结合的意译本，是一点儿也不过分的。

那么，根本的问题是什么呢？赫胥黎反对斯宾塞等人“把宇宙进化或类似这样的原理运用于社会和政治问题”的“种种企图”。但是，赫胥黎的人道主义遭到了已有的两种形式的“进化伦理”的坚决抵制。一种是，有些人想象出一种由“具有超自然智能”的社会工程师管理的专横社会，[注]这些社会工程师“将通过选择，系统地、无情地把改良的原则运用于人类社会”，[注]改良的原则将在人类社会承担起自然的任务（自然至今令人不可理解地未能承担起这项任务）。另一种是，斯宾塞主义者容许想象中的仁慈的、非人格的进化力不受任何人类“干预”地朝着既定方向发展。而事实上，人类社会里的任何行为标准都出自人对自身内外的宇宙进程的总趋势进行“园艺般的”干预。赫胥黎的人道主义还遭到

了“狂热的个人主义”的坚决抵制，这种个人主义以“进化伦理”支持人“生来”就对他人疾苦漠不关心的观点。[注]而赫胥黎认为：“社会进步就意味着对宇宙进程每一步加以控制，并以另一种伦理进程来代替这种宇宙进程。正像园艺中人类艺术与宇宙进程相违背一样，人类道德也与宇宙进程相违背。假如说两者是对抗性的这一结论在逻辑上是荒谬的话，那么，我为逻辑学感到遗憾……文明史详述了人类在宇宙中一步步成功地建设一个人造世界的过程。”[注]只有在人类自己的领域里，人类才能抑制宇宙这种非道德性的无政府主义的能量，纵然这些能量存在于人类本身之中。

严复发现自己在宗教的、形而上学的、伦理的、社会政治的各个方面都与这些看法深深抵触。他思想中仍与中国的过去有机相连的一方和最反传统的另一方，正好把他置于反赫胥黎的斯宾塞一边。

首先，赫胥黎对宇宙的仇恨伤害了严复的深深的宗教倾向。在此谈严复的宗教倾向，也许有些奇怪。他对犹太–基督教一神论的敌意是相当明显的[注]，他的西方偶像们也没有一个是具有强烈宗教倾向的。然而从严复译著按语的字里行间，我们看到他不仅被佛教深深吸引，而且还被《老子》《庄子》的神秘核心“道”，甚至被印度正统哲学的吠檀多不二论派所深深吸引。和李约瑟的看法不同，严复不认为道教的神秘核心与印度宗教的神秘核心之间有不可逾越的鸿沟，严复也不赞成批驳道教的神秘成分。[注]道教、佛教甚至宋明儒教中的神秘成分在严复心中与斯宾塞的“不可知”（即严复译著中的“不可思议”）微妙地结合起来了。正如《老子》或《易经》中的“万物”世界来自“无”或“玄之又玄”的“道”那样，斯宾塞复杂的、异质的、有组织的世界来自“不可知”。[注]斯宾塞坚持终极实在的不可知，坚持人类推理或人类语言绝对无法说明终极实在，但这并不能削弱严复对于终极的深深的宗教般信仰。要不是老子、释迦牟尼、庄子和其他人都彻底地认为终极不可言喻的话，《道德经》会以“道可道，非常道”这一句开头吗？其实，坚持终极的不可言喻和不

可知是各种神秘文学的共同特征。

然而，严复在使用“不可思议”一词时的情感，完全不同于斯宾塞的对“不可知”的傲慢的点头示意。在对“不可知”表示了冷淡的敬意之后，斯宾塞就果断地把注意力转到“可知”的王国了。在这个王国中，他自认为他掌握一切他所观察到的。然而对严复来说，斯宾塞的“不可知”，则是释迦牟尼的涅槃、吠檀多不二论的婆罗门，甚或程朱理学的“理”（“总天地万物之理”），乃是一个他以深深的宗教情感信仰着的王国。严复说：“世人不知，以谓佛道若究竟灭绝空无，则亦有无足慕。而智者则智，由无常以入长存，由烦恼而归极乐。”注这样，“不可思议”甚至在严复最有进取心的西方基调中也埋下了寻求终极安逸和安慰的根。也许不容易解释这种类似两面派的态度，但他确实如此。一面是，面向富强，面向物力论崇拜、活力、维护自我权利、竞争和发挥全部的人类能力；而另一面则是，仍然面向神秘主义，在竭力否认整个感觉得到的世界及其全部成果的重要意义的神秘主义中为人生的痛苦寻找安慰。对于严复来说，整个进化过程背后的“不可知”，也就是他躲避人生风暴的最终避难所。

顺便指出，严复对佛教感兴趣不是一种个人的古怪行为，有意思的是19世纪末、20世纪初与严复同时代的一批人，例如康有为、谭嗣同、梁启超、章太炎、王国维，也都于此时专注于佛教。虽然各人的动机无疑是不同的，但看来他们都有一种在儒教的“理性主义”之外寻找支持的强烈愿望。这种儒教的“理性主义”似乎把当时社会的和伦理的秩序绝对化了。

严复不赞同赫胥黎对宇宙所抱的敌意态度。他从两方面肯定宇宙：一方面从神秘主义出发，对终极 [斯宾诺莎（Spinoza）的“产生自然的自然”] 怀有深深的敬意；另一方面从行动主义出发，热情地接受进化过程已清楚显示的“由自然产生的自然”。像斯宾塞一样，他发现在这两方面，“事物构成本身无根本邪恶”。注

赫胥黎本人对宇宙的最终抱怨是符合伦理的，因为宇宙对自己衍生的无数生灵冷漠无情。人们也许会自相矛盾地说，赫胥黎对犹太–基督教的宗教传统的竭力抵制，来自他深深信奉犹太–基督教强调个人的无限价值的伦理。赫胥黎承认他信奉“《圣经》的伦理”。他对人本身的信奉，（如“适”与“不适”两方面），比斯宾塞到处兜售的“个人主义”对人的信奉要真诚无数倍，并且很明显，他发现正是在这一点上，使他与斯宾塞对宇宙的达尔文主义的形象描绘无法调和。

然而，严复通过他自己的神秘的泛神论，并且还通过他所由衷接受的人类领域里的达尔文主义，加倍冷酷地无视赫胥黎的乔布式（Job-like）困境。当严复看到赫胥黎竭力抨击“自然不仁不义”时，他想起了《老子》中的名句：“天地不仁，以万物为刍狗。”[注]但和《老子》的许多西方解释者不同，严复没有感到老子的话里有类似西方19世纪反宇宙的“人本主义”呐喊。他说：“老子所谓不仁，非不仁也，出乎仁不仁之数，而不可以仁论也。”[注]老子的哀婉不是一种悲而是一种喜，因为道家圣人不把自己等同于短暂的万物，而等同于无穷的“道”，即创造万物的恢宏的宇宙进程。[注]他认为，假如个人的存在没有自身的内在价值，那么，赫胥黎对于“不可知”的抱怨就没有理由。因此，他不能同意赫胥黎的“微观世界的原子本该发现宏观世界的罪恶”的观点。[注]另一方面，斯宾塞的“不可知”，则既是宗教的，也是科学的最终源泉，而就其科学方面而言，这种“不可知”毫无保留地认可达尔文主义的“进化的伦理”适用于解释人类社会。

严复坚决反对赫胥黎将宇宙的进程和人类的进程相提并论。他说：“赫胥黎保群之论，可谓辨矣。然其谓群道由人心善相感而立，则有倒果为因之病，又不可不知也。盖人之由散入群，原为安利，其始正与禽兽下生等耳，初非由感通而立也。夫既以群为安利，则天演之事，将使能群者存，不群者灭；善群者存，不善群者灭。善群者何？善相感通者是。然则善相感通之德，乃天择以后之事，非其始之即如是也。其始岂无不善相感通者？经物竞之烈，亡矣，不可见矣。赫胥黎执其末以

齐其本，此其言群理，所以不若斯宾塞氏之密也。”[注]

斯宾塞以宇宙进程本身，不仅详细阐述了人类社会里的同情要素，而且阐述了被赫胥黎所坚决否认的人性中其他如“利己”和“维护自我权利”的成分，也是推动人类进步的宇宙策略的一部分。当然，赫胥黎不是完全否认人们维护自我权利的天性，他也承认这些天性在人类经济生活中起着一定的作用。[注]然而，他基本上把它们看作人类残存的兽性，并且因为反对斯宾塞的“疯狂的个人主义”，所以，他完全赞同以全部伦理的和社会的努力来抑制它们。但是，斯宾塞却教导严复尊重这些推动进步的人的维护自我权利的天性。因此，严复认为使人联合起来的社会道德，以及使人的能力得到彻底解放的追求自身利益的竞争，这两者都是自然的神秘现象的具体化，并且像斯宾塞一样，严复以乐观的观点看待整个进程。严复没有接受进化的全部的形而上学以抵制进化的社会含义。然而恰恰相反，首先倒是社会的启示，引发了他对形而上学的兴趣。

必须注意到，赫胥黎和斯宾塞之间基本的哲学争端，即宇宙进程和人类进程的关系的全部问题，在严复心中引起了许多熟悉的共鸣，使他想起了中国思想发展过程中长达几个世纪的论战。荀子和孟子不是已涉及了这些问题吗？赫胥黎认为，在非人类的宇宙中为人类更高尚的伦理倾向寻找理由的全部努力是徒劳的。严复认为，在这一点上，赫胥黎太像荀子和唐代的柳宗元了，因为荀子也认为“宇宙的本质中没有善”；[注]而柳宗元甚至用“伪”即“人为”或“人造”来描述人类文化，正像赫胥黎使用“技艺”一词一样。严复在一段按语中说：“前篇皆以尚力为天行，尚德为人治。争且乱则天胜，安且治则人胜。此其说与唐刘（禹锡）、柳（宗元）诸家天伦之言合，而与宋以来儒者，以理属天，以欲属人者，致相反矣。大抵中外古今，言理者不出二家，一出于教，一出于学。教则以公理属天，私欲属人；学则以尚力为天行，尚德为人治。”[注]赫胥黎对待这一切的态度是，当他把合理的组织机构归之于自然时，他将伦理的价值观念只归之于人类。

上述所有这些，具体说明了严复倾向于找出超越中西两种文化的人类思想的普遍问题。全部讨论是很注重事实的，而且至少对我来说，还看不出他的目的是要通过中国思想家所关注的疑难领域，也是西方思想家所关注的这样的事实，去寻找自傲的理由。他的部分目的也许是教学法性质的，是在以熟悉的东西解释不熟悉的东西。而事实上，这一教学法的目的就包含在他的语言中，因为他使用的大多数中国术语本身就与先秦思想和宋代思想的各种流派有关。除了整个惯常的教学法手段以外，还有一点完全可以想象得到，即严复由衷地相信，正在讨论的问题确实跨越了时间、地点和文化的界限，并且没有理由先验地认为，不应当在某些问题上把赫胥黎、荀子和柳宗元联系起来，用以反对斯宾塞、老子和朱熹。

中西两种文化也许都已提出了人类的价值观是否植根于宇宙，或者是否违背宇宙进程的问题。但是，严复敏锐地意识到，整个西方的讨论都是在新的背景下发生的。像老子和朱熹那样，斯宾塞发现他的伦理学的根基在宇宙。不过，斯宾塞的伦理学是全新的。斯宾塞肯定力和“维护自身权利”在整个宇宙中的作用，并且赞成这种作用在人类领域里的表现形式！新儒家赞成宇宙，因为（像西方的斯多葛派那样）他们相信宇宙支持了他们的消极的、抑制的伦理。荀子和赫胥黎则不赞成把宇宙作为伦理学的一部分，因为在他们看来，宇宙并不支持一种自我克制的道德。斯宾塞之所以赞成宇宙，是因为他认为，宇宙甚至在创立机械论以将这些活力保持在适当的限度内时，仍然肯定了维护自我权利的开明的利己的伦理。无疑，正是斯宾塞而不是赫胥黎为社会达尔文主义提供了来自宇宙的支持。

假如严复是斯宾塞宗教上、伦理上和社会–政治方面的坚决支持者，那么，他也会发现，是斯宾塞而不是赫胥黎，满足了他亟感饥渴的理智上的需要。作为一个综合整体的斯宾塞体系是极其吸引人的，严复一次又一次地提到斯宾塞创造了一个解释一切现实现象的体系。他说，斯宾塞“以天演自然言化，著书造论，贯天地人而一理之”。[注]斯宾塞说

明了怎样运用这些原理去阐明农业、商业、军事、语言和文学的规律；斯宾塞的“一切发展都是由简单到复杂”的法则适用于一切事物，从星球的形成到国家的治理。在简略叙述了斯宾塞的全部综合哲学之后，严复如醉如痴地放言：“苟善悟者深思而自得之，亦一乐也。”[注]斯宾塞的一元论体系的“封闭的宇宙”论，使严复感到非常满意，因为像他同时代的许多人一样，他不仅在寻求医治中国眼前的病害，而且在寻求一个清晰的无所不包的现实梦幻。赫胥黎任性地打破了这个既定体系，造成了这个整体内部的不连贯，他的做法同严复已有的倾向性是不相容的。

综上所述，《进化论与伦理学》一书，为严复自己阐述他所理解的斯宾塞的进化论哲学提供了一个出发点，而赫胥黎则几乎成了斯宾塞这位大师的陪衬角色。在讨论过程中，严复自己对宗教、对形而上学和对伦理的信奉，都表述得很明确。最重要的是，正是在《天演论》中，他十分清晰地表达了他自己对社会达尔文主义和它所包含的伦理的深深信仰。他清醒地意识到这一伦理完全在暗示中国将有一场观念的革命，现在他的注意力之所向正是这场革命。而对于严复的许多青年读者来说，吸引他们的则显然是构成《天演论》中心思想的社会达尔文主义口号。

---

1. 上述文字见王栻；《严复传》第33页。
2. 严复选择原著中有关进化论的内容进行翻译，译本名为“天演论”。——译者注
3. 上述文字见梁启超：《新民丛报》第1期，1903年1月1日。
4. 上述文字见姜书阁的《桐城文派述评》，上海，1930年。虽然这一派主要是文体上的派别，但在中国文化中，文体与内容从来没有完全分离过。总的来说，这一派的主要成员倾向于保卫宋明理学而反对清代学者。
5. 吴汝纶（1840—1903），同治朝进士，曾国藩的门生，“桐城派”的领衔人物。后来，他与李鸿章关系密切。
6. 上述文字见《天演论·译例言》，《严复集》第5册，第1321页。
7. 上述文字见《天演论·译例言》，《严复集》第5册，第1322页。
8. 上述文字见《新民丛报》第7期，1903年4月1日。
9. 在《〈群学肄言〉自序》中可发现他反对日本的一个新词的具体例子。他反对日本

人用“社会”译“society”,而喜好用传统概念的“群”来译。他认为“群”字更接近西方的“society”作为一个社会集团而不是作为一个社会结构的概念。

10. 上述文字见斯宾塞：《社会学研究》，第6页。

11. 上述文字见严复：《群学肄言》，《严译名著丛刊》第4册，第4页。

12. 上述文字见斯宾塞：《社会学研究》，第6页。

13. 上述文字见《天演论》，《严复集》第5册，第1327页。——译者注

14. 上述文字见王栻：《严复传》，第29页。

15. 胡适在他的《四十自述》中说：“《天演论》出版之后，不上几年，便风行到全国，竟做了中学生的读物了……在中国累次战败之后，在庚子辛丑大耻辱之后，这个‘优胜劣败、适者生存’的公式确是一种当头棒喝。”

16. 上述文字见《〈天演论〉自序》，《严复集》第5册，第1319页。——译者注

17. 括号中文字为原著者所加。引文见《〈天演论〉自序》，《严复集》第5册，第1320页。——译者注

18. 上述文字见《〈天演论〉自序》，《严复集》第5册，第1321页。——译者注

19. 人类伦理与宇宙进程不相容的论题早就出现过。见西里尔·毕比（Cyril Bibby）的《赫胥黎：科学家，人文主义者和教育家》（*T. H. Huxley, Scientist, Humanist and Educator*），纽约，1960年。严复评论说：“赫胥黎氏他所著录，亦什九主任天之说者，独于此书，非之加此”。见《天演论》，《严复集》第5册，第1334页。

20. 上述文字见赫胥黎：《进化论与伦理学》，纽约，1925年，第6页。

21. 上述文字见赫胥黎：《进化论与伦理学》，纽约，1925年，第81页。

22. 伯克利（Berkeley，1685—1753），爱尔兰哲学家、经济学家、数学家和主教。他提出了新的感觉理论，抛弃了传统的物质实体概念。他的主要著作有《视觉新论》《人类和知识原理》《论运动》《哲学纪事》等。——译者注

23. 当然，赫胥黎否认有“超自然智能”的存在。《进化论与伦理学》，第22页。

24. 上述文字见赫胥黎：《进化论与伦理学》，第22页。

25. 上述文字见赫胥黎：《进化论与伦理学》，第82页。

26. 上述文字见赫胥黎：《进化论与伦理学》，第82页。

27. 严复说，达尔文主义证明了“无所谓创造者也”。《天演论》，《严复集》第5册，第1325页。

28. 上述文字见李约瑟：《中国科学技术史》第2卷，第10—15章。

29. 上述文字见斯宾塞：《第一原理》，第817页。

30. 上述文字见《天演论》，《严复集》，第5册，第1380页。

31. 上述文字见斯宾塞：《第一原理》，第92页。

32. 上述文字见《天演论》，《严复集》第5册，第1370页。

33. 上述文字见《天演论》，《严复集》第5册，第1370页。

34. 老子的话不意味着对天地的攻击，这可由对应的说法“圣人不仁，以百姓为刍狗”来作证。老子完全不是在谴责宇宙，而是在把道家的“无”作为圣人的行为模式。

35. 上述文字见赫胥黎：《进化论与伦理学》，第59页。

36. 上述文字见《天演论》，《严复集》第5册，第1347页。

37. 严复评论说：“赫胥黎氏之为此言，意欲明保群自存之道，不宜尽去自营也。然而其义隘矣。”赫胥黎在说明经济发展的原因时，勉强地承认利己的一定作用，但他对利己基本抱否定和惧怕的态度。《天演论》，《严复集》第5册，第1348页。

38. 上述文字见赫胥黎：《进化论与伦理学》，第75页。

39. 上述文字见《天演论》，《严复集》第5册，第1395页。

40. 上述文字见《天演论》，《严复集》第5册，第1320页。

41. 上述文字见《天演论》，《严复集》第5册，第1328页。

第五章 《原富》

严复从一开始就知道，经济学是十分重要的。他赴英时所带的对富强问题的关注，自然极力把他的注意力引向英国的理财之术上。因为，“财富就是力量”这一说法的个中道理是不难领会的。当然，经济学在整个斯宾塞体系中也是相当重要的。斯宾塞认为，“工业阶段”的出现，标志着人类社会已发展进化到最高阶段。斯宾塞的这种“工业阶段”说，基本体现了古代经济学家的全部设想。斯宾塞著作中赞美的“利己主义”活力，首先指的就是工业企业家的活力。这是建设性的利己主义，现在严复要为捍卫它而反对儒家根深蒂固的价值观念。在此，不单是斯宾塞的学说，尤其是英国空前的经济力量这个具体事实，把严复引向了亚当·斯密，他的学说是公认的这种非凡发展的理论根源。如前所述，严复第一次提到斯密，是在《原强》一文中：“东土之人，见西国今日之财利，其隐赈流溢如是，每疑之而不信；迨亲见而信矣，又莫测其所以然；及观其治生理财之多术，然后知其悉归功于亚丹斯密之一书，此泰西有识之公论也。”[注]在《天演论》的一段按语中，严复再一次提到斯密，并热烈肯定了赫胥黎不太情愿承认的利己在人们生活中的积极作用。[注]他说：“晚近欧洲富强之效，识者皆归功于计学，计学者首于亚丹斯密氏者也……‘大利所存，必其两益’。”[注]

这里，我们再一次看到，严复也许过分地强调了思想或“圣人”在人类社会发展中的作用。把英国的经济发展归因于一个人的学说，这种看法似乎与严复新建立的对巨大的非人格进化力量的信仰相抵触。不过，我们在此可以再提一下第三章中讨论过的“运会”与“圣人”的关系。英国出了个圣人，能够明确阐明经济增长的物力论原则，而中国却没有出现这样的圣人，这是严复无法忽略的事实。虽然圣人也许只是“运会中之一物”，但看来却是必不可少的因素。

这样，严复翻译亚当·斯密的《国富论》的动机就很清楚了。他于1897年开始这项巨大的工作，1898年末已完成了一半，到1900年末完成了全部译稿。此书与《天演论》的情况一样，也受到他文体上的良师吴汝纶的喜爱而为之作序。这部译著比起《天演论》来，较多采用直译，较少采用意译，但同样添加了大量按语。

有一点必须进一步加以注意，即虽然严复把亚当·斯密看成经济学的智慧之源，但他决非不了解自斯密以来经济学领域发生的一切。这是他从斯宾塞那里获得的进化史观所起的作用。在译者弁言中，他特别提到了把经济学发展成演绎科学的经济学家是杰文斯（Jevons）和马歇尔（Marshall）。他认为，亚当·斯密是通过归纳法导出其大多数观点的。严复说："此二百年来，计学之大进步也。故计学欲窥全豹，于斯密《原富》而外，若穆勒、倭克尔、马夏律[注]三家之作，皆宜逡译"。[注]严复之所以选择翻译斯密的著作，是因为斯密的著作是源而不是流。他在许多按语中指出，自斯密以来发生的巨大经济变化，其中有些表明这位大师的某些观点已经过时。但在总体上，他坚信这些变化大多数能完全进一步证实斯密见解的敏锐。尽管他偶尔也提到过后来的经济学家，如李嘉图（David Ricardo）、穆勒和罗杰斯（Rogers）对斯密学说所做的修正和改进。例如，在一个地方，他曾对李嘉图的地租理论做了长长的、令人费解的说明；[注]在另一个地方，他又谈到了劳动价值论问题。[注]译文与按语一起，为人们了解至少到马歇尔时期的古典政治经济学原理的整个发展过程，提供了一个很好的基本线索。

我们在《原富》这部译著中，不断地遇到国家富强这个熟悉的、紧迫的问题。那么，这个问题是怎样与斯密的经济上的利己主义联系在一起的呢？在教科书中，斯密不是被视为重商主义的死敌吗？经济增长是为了国家力量，不是几乎成为重商主义的核心吗？伊莱·赫克舍在论述重商主义的经典著作中解释重商主义时，曾这样说：重商主义是一种"常使一切经济活动从属于国家政权的利益"的体系；[注]他还说："因此作为一种权力体系的重商主义，迫使经济政策服务于政权就是其本身

的目的。”[注]观此，我们不难明白，正是重商主义的基本性质，使其与严复所全神贯注的富强问题紧密联系在一起。那么，斯密又怎么会被用于重商主义目的的呢？

首先，我们必须注意到，亚当·斯密与一般的功利主义者一样，决非马克斯·施蒂纳（Max Stirner）之辈。他不把自我置于与社会和宇宙势不两立的对抗地位。他认为，团体的普遍利益是开明的个人自身利益的补充。像边沁（Bentham）一样，他绝对关心最大多数人的最大幸福。所谓“无形之手”（invisible hand）的全部意思，就是在开明的个人自身利益和社会整体利益之间有一种预先达成的无形的协调。他常常使用“普遍利益”和“公众幸福”这样一些词汇，[注]或干脆用“社会”一词来标明一切经济活动的最终受益人。如他说：“研究他自己的（指个人的）利益会本能地，或更确切地说，必然地会引导他更加热爱最有利于社会的职业。”[注]

按斯密的理解，“社会”一词，自然是指构成一个社会的全体个人的总和（附带有一个极其重要的保留，这一点我们将会在以后予以指出）。从这个意义上来说，最终受益人是每个个人。另一方面，当他谈到“一个社会”时，一般是指他很熟悉的民族–国家的社会，因此，“社会”（society）、“民族”（nation）、“国家”（country）这些词是可以互换的。从他的著作的全称《探索国家富强的本质与原因》（*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*），以及他为该书的一章定的标题“城镇商业怎样为国家进步做贡献”，都可以十分清楚地看出这一点。这样，我们就立即明白，斯密的那些关于“普遍利益”“民族”或“社会”的语言，在严复的译文中就很容易地被转化为指国家利益了。

另外，虽然可以假定严复把最大多数人的最大幸福作为最终目标这一点完全感兴趣，但是，群（“社会有机体”）和国（“民族–国家”）这些词，已深深含有以国家政权本身为目标的含义。假如对于斯密来

说，“国民财富”首先是指构成民族–社会的全体个人的财富，那么，对于严复来说，“国”之财富，则首先是指“富”，进而指民族–国家的实力。这个民族–国家作为一个集合体，处在诸多同类集合体的世界之中，正在为生存而竞争。这样，我们从研究严复的《原富》中得出一个压倒一切的结论：在斯密著作中发展了的，并由维多利亚英国这个活生生的例子所证实了的经济自由主义体系，是一个为国家富强而非常巧妙地设计出来的体系。在此，我们又一次回到以前遇见的问题：国家的富强只有通过解放个人的活力和能力（这里特别是指经济上的）才能达到。

严复在按语中一次又一次地谈到了这个论题。例如，在《国富论》的最后一章“论公债”中，斯密有一段文字，感叹通过长期借债增加国家债务这种做法。斯密指出，像这样大规模地向国民借债和以税款做抵押，只有在商业和制造业发展到高水平的社会或国家中才有可能。他还指出，总的来说，战争一直是这种大规模借债的主要原因。然而，当他把“不断地借债”看作“毁灭性的权宜之计”时，[注]他承认英国至今还没有遭受像其他国家因借债而造成的那种“衰弱和颓败”的痛苦。他说，在英国，“似乎由个人的节俭与明智行为所产生的积蓄，也足够弥补政府滥用所浪费的社会一般资本。近来战争耗费之多，为英国历来战争所未有，但在这次战争结束时，全国农业和从前同样繁荣。制造业和从前同样兴旺，商业和从前同样发达……英国今日似乎毫无困难地担起了半个世纪以前谁都不相信它能支持得了的重负”。[注]不过，除了承认这一点之外，斯密这段话的整个意思是否定借债这种做法的。他认为，最终，过量地借债肯定使英国也会覆灭。

可是，严复对于超乎其他一切的一个突出事实，即英国甚至在国债不断增加时也一直能够维持和增加它的财富，印象极为深刻。他觉得，斯密的上述说明显示了斯密敏锐的见解和深挚的爱国心。严复说：“顾英债虽重，而国终以富强者……凡物皆有其所以然之故……英国自斯密氏之世以来，其所以富强之政策众矣。格致之学明于理，汽电之机达于

用，君相明智，而所行日新。然自其最有关系者言之，则采是书之言……于是除护商之大梗，而用自由无沮之通商。”[注]严复看到在英国，国家所做的每一件事都是在鼓励和解放人民从事经济活动的活力，国家能够为了自己的目的开发这一取之不尽的财源。他说，假如说在重商主义（指狭义上的“保护商业”）盛行的斯密那个时代，英国确是这样的情况的话，那么，自从斯密去世以来，当他的原理已得到运用，他那个时代还存在的对经济活动的束缚已被解除的时候，英国的情况肯定要大大地超过过去！

严复看到，英国的情况与中国形成了一个鲜明的对照。自从中日战争和义和团运动以来，中国欠的外债越来越多，这就不能激发起中国民众从事经济活动的活力。结果，这种活力处于令人遗憾的不发达和受束缚的状态，而国债的增加只能导致空前的更深不可测的贫穷。纵观中国历史，事实上，任何增加国债和税收的做法，结果只能是盘剥整个社会的财富，因为经济在概念上和实际上都处于静止状态。总之，哪个国家使人民从事生产，哪个国家就能承受越来越重的负担而不必害怕贫穷。[注]

严复对此的印象是如此深刻，以至于反复提到这一点，甚至在他为亚当·斯密所作的简短的介绍性传记即《斯密亚丹传》中也有所述及。他说：“英人无释负之一日矣。顾英国负虽重，而盖藏则丰。至今之日，其宜贫弱而反富强者，夫非掊锁廓门，任民自由之效欤！”[注]虽然斯密严肃警告“我们切不可因此就冒昧断定，英国能支持任何负担，更不可过于自信，以为再重的负担，英国亦能不大困苦地支持得了的”[注]，并且进一步劝告英国“努力使将来的企图和计划，适应它的实际情况”[注]。但严复却能凭事后议论的便利地位指出，英国没有遵循斯密的劝告，英国的“企图与计划”自从斯密时代以来已大大扩大了。这显然是因为英国理解了斯密的原理，所以，英国才能无视他的劝告而极大地增加国债。可以说，斯密并没有明了他自己提出的经济解放所具有的巨大潜力。

当斯密指出，富裕是国家能够负担现代（指18世纪）军事技术费用必不可少的条件时注，严复又一次谈到国家在军事方面的负担超乎寻常地加重。他说："欧洲武备之费，以斯密氏之世持较今日，殆蔑如也，而所言已如此……自乾嘉以来，欧洲民权忽伸，庶业猛进，说者谓百年所得，不啻古之千年，非妄诞也。国既日富，则其为守愈严，而武备之修，遂亦远迈古者……国之强弱，必以庶富为量。而欲国之富，非民智之开，理财之善，必无由也。"注严复认为，对于中国来说，这个教训是清楚的。假如中国要永远摆脱贫弱的困境，中国政府必须大举借债。而要做到这一点，如斯密所说，只有促使人民进行经济活动，并解放他们的经济活力。

在此，我们又一次看到，亚当·斯密的目的是纯经济的，他的最终目的是为了个人的幸福。而严复则认为，经济自由之所以是正确的，显然是因为它会使国家"计划"的扩大成为可能。严复的这一论点也许与斯密的学说极其出乎意料地相悖。

不管怎样，斯密实际上比后来称斯密为他们的奠基人的那一派更为复杂。虽然，斯密的很多抨击直接针对重商主义一词的狭隘含义，但他基本反对的是重商主义者所采取的手段。他不完全反对重商主义者的目的——增进国家富强。生活在18世纪君主专制国家的世界里，他承认世界各国纷争不已和明显具有时代特征的国家利益至上，是理所当然的。固然，他不是一个19世纪的民族主义者，但他也不像他的那些相信民族–国家将由于自由贸易和自由经济不可阻挡的发展而消亡的正统追随者（或者斯宾塞）那样，是一个19世纪教条主义的世界主义者。斯密绝对没有人类历史的"军事阶段"就要消亡的看法。因此，他在承认他的一般目的的同时，也承认国家以国家身份合理考虑的目的。正是在对政治经济学所做的解释中，斯密提出了政治经济学有两个不同的目的："其目的在于使民众和君主两者都富起来。"注在解说君主的职责时，他说："君主的义务，首在保护本国的安全，使之不受其他独立社会的暴行与侵略。而此种义务的完成，又只有借助于兵力。"注此外，他在为

《航海法》辩护时，甚至说“国防比国富重要得多”[注]，又在《国富论》的“论资本的各种用途”一章中说：“政治经济学的重要目的是增进本国富强。”[注]这句话被严复一丝不变地译过来用以表达自己的关注所在。

这样，我们发现，假如说严复歪曲了斯密的原意，那么，这种歪曲主要是为了强调他自己的关注。在《国富论》的全部章节中，斯密对从全社会每个人的经济利益出发来考虑的“公众幸福”的关心，绝对超过了对国家力量这一目标的关心和考虑。在严复的译著《原富》的按语中，对民生问题的考虑也绝不少，但更关心的是国家力量问题，以至于对民生问题的关心相形见绌了。可见，斯密和严复两人都很巧妙地运用了自由经济的原则为他们各自的目的服务。然而，当严复发现把斯密的经济学原理与他自己的重商主义目的相联系并不那么困难时，真正的问题却在别处出现了，这就是他不得不正视他对开明的利己主义的赞扬，与儒教对有意识地追求物质利益的憎恶两者之间的矛盾。从儒家的观点来看，亚当·斯密的经济学的祸害要比斯宾塞的空谈的祸害要大得多。

诚然，在儒家政治经济理论的正统路线中，也有几分不干涉主义。这条路线一再告诫国家不要从事那些本属于商人所进行的活动，而且认为一个好的国家，如前所述，不宜过多干涉民众生计。[注]但是，这种不干涉主义，与赞扬追求经济利益完全不是一回事。其中虽然含有一种商人被“允许做”什么的极不明显的概念，但同时又绝对承认一种完全反经济的道德观。

如我们已所看到的，到（19世纪）90年代，已有相当数量的文人学士，默默修正了关于由国家作为一个集合体来追求财富的儒家观点。李鸿章、张之洞等人确实赞成富强的目的，但要他们承认并且允许个人追求开明的自身利益，阻力还很大。牢牢建立在阶级利益和文人学士儒家正统观念基础之上的根深蒂固的偏见，使他们不可能对商人及他们自由放任的气质重新进行估计。

有意思的是，严复的朋友和老师吴汝纶也发现了这个问题的症结所在，在为《原富》所作的序言中，他说："然而不痛改讳言利之习，不力破重农抑商之故见，则财且遗弃于不知，夫安得而就理……以利为讳，则无理财之学。"[注]

面对"讳言利"这个问题，严复并没有退缩。但是，如我们在别处已注意到的，他总是力图缓和矛盾。而亚当·斯密像斯宾塞一样，给了他帮助。严复知道，斯密写了《国富论》，可他还写了《道德情操论》（*Theory of Moral Sentiments*），[注]斯密绝没有把全人类降低到只关心物质利益的地步。在此，我们看到了严复的优势，他对斯密、斯宾塞和其余他所崇拜的人物的了解，是通过阅读他们的原著，而不是通过简写的课本。正是在经济学领域里，斯密与他那个时代的哲学家不同，那些哲学家把社会道德的起源只归结于个人利益，而斯密在《道德情操论》中却说："道德来自人心的同情感。"

有一点很有趣，值得注意，就是斯宾塞和赫胥黎同样都受到斯密道德论的影响，赫胥黎在《进化论与伦理学》中特别提到了斯密的道德论。[注]虽然严复倾向于接受斯宾塞的利己主义是社会团结和由此引发同情的根源这一观点，但他从所有他所读到的原著（也包括约翰·斯图亚特·穆勒的著作）中能够得出的观点是，个人利益与同情或"恕"可以并存。咬文嚼字的边沁曾狂热地坚持用唯一的利己原则来解释一切事情。但斯密却与边沁不同，他不曾说"义"必须完全为"利"让路，而认为"义"和"利"两者在某些意义上是互为补充的。严复指出："然而犹有以斯密氏此书为纯于功利之说者，以谓如计学家言，则人道计赢虑亏，将无往而不出于喻利。驯致其效，天理将亡，此其为言厉矣。独不知科学之事，主于所明之诚妄而已。其合于仁义与否，非所容心也。且其所言者计也，固将非计不言，抑非曰人道止于为计，乃已足也。从而尤之，此何异读兵谋之书，而訾其伐国，睹针砭之伦，而怪其伤人乎！"[注]

在这一问题上的争论是很激烈的。兵法和医术长期以来一直是中国古籍研究值得尊重的部分，在这一点上是顾不得儒教的和平主义癖好的。这种传统如实地反映了暴力在社会中的作用。许多学者曾致力于研究《孙子》和其他兵书。不可否认，要使军事防御和医疗达到预定的目的，需要科学技术，也即一定的合理方法。在韦伯理论中，一定的合理方法，在一定程度上是独立于一般道德准则之外的。同样的道理，经济学是一个自主的领域，实现经济目的依靠采用合理的经济手段，而这些手段只能"科学地"去发现。随着富强的目的越来越被人接受，暴力的实践者，即新的军事家的威望迅速提高，甚至保守的文人学士也敬重他们了。那么，文人学士怎么可能去反对重新估价创造财富的技术以及与技术相伴随的精神气质呢？正如人们谴责军事学家从暴力出发进行思考一样，人们决不能谴责企业家从赢利出发进行思考。相反，企业家在他的竞争范围内，有责任根据赢利来思考问题。[注]

严复还指出，从否定利己到明确肯定开明的利己的积极作用，这种道德观的转变，决不只为中国所特有。在这里，真正的对立与其说存在于中国和西方之间，不如说存在于现代世界与过去之间。严复说："治化之所难进者，分义利为二者害之也。孟子曰：'亦有仁义而已矣，何必曰利？'董生曰：'正谊不谋利，明道不计功'。泰东西之旧教，莫不分义利为二涂。此其用意之美，然而于化于道皆浅，几率天下祸仁义矣。"[注]严复知道西方新近已在把开明的利己作为一种道德加以认可，所以，他要说明这一事实，以使本国的文人学士不盲目地为自己的一切文化传统感到自豪。在转变自己价值观的过程中，中国将完全遵循已在西方开始的人类进化的共同道路。而至今还把个人利益当成恶魔，把道德建立在否定人的建设性活力之上的，并不仅仅是中国。

严复认为，在开明的利己和"义"之间并无鸿沟。他说："自天演学兴，而后非谊不利，非道无功之理，洞若观火。而计学之论，为之先声焉。斯密之言，其一事耳。尝谓天下有浅夫，有昏子，而无真小人。何则？小人之见，不出乎利。然使其规长久真实之利，则不与君子同术

焉……故天演之道，不以浅夫昏子之利为利矣，亦不以谿刻自敦滥施妄与者之义为义。”[注]这一段话讲的几乎就是韦伯的“新教伦理学”。亚当·斯密和斯宾塞的确不仅考虑到非经济领域里的一种自我克制的道德，而且还提倡一种有节制的利己概念。能激发起建设性的企业家的努力并导致富强的利己，和中国贪官污吏卑劣的自私是截然不同的。中国贪官污吏的自私是一种只挥霍社会财产而不做任何奉献的盲目的消费享乐主义。在西方，利己和利他两种倾向都被利用来服务于实现国家的目标。在中国，文人学士消极的“义”和享乐主义者的自私使社会渐趋衰弱。

当然，这里贯穿着这样的看法，即英国的经济发展道路是唯一的道路，而英国获致富足则是由于遵循了亚当·斯密的原则。并且还有更进一步的看法，即经济自由、政治自由、法治和民主都是一个不可分割的有机整体的组成部分。严复在19世纪末还未能觉察出有什么会妨碍他的上述看法，虽然那时已经出现了与英国多少有些不同的德意志帝国、沙俄和明治日本的经济模式。不过，他确曾提到过德国，并且评论了德国过去50年里的惊人发展。亚当·斯密的《国富论》中有一节论述了国家在创建“青年教育设施”中的作用。严复在对这一节所加的按语中说：“近世国家，于教训小民之政，最为留意者，莫若德国。而其效遂大可见。时平，则见于工商耕作之业；世乱，则见于战守攻伐之间……此德所以能于五十年之中，转弱为强，由贫而富也。”[注]可见，这些赞扬自然都是针对普及教育而发的。对这个问题，亚当·斯密的看法也是十分肯定的，丝毫未受到斯宾塞的社会达尔文主义的影响。可是，在一定程度上，德国与英国的经济发展道路并不相同，而严复似乎没有敏锐地觉察到这一点。

严复没有提到明治日本的经济。[注]假如他把注意力转向那个方向，就会发现明治时期日本大多数经济思想家和工业家，如田口等人，接受的正是他头脑中已有的看法，即英国是典型的富强模式，这种富强是遵循经济自由原则的结果。至于俄国，严复很不赞同斯密对彼得大帝改革的高度评价[注]。这个改革，可以说“几乎一切措施归根到底都为着一支

正规常备军的建设”。他认为，俄国光注重建设一支常备军（严复的观点是，一支忠诚的义务兵军队，是真正的自由国家可依靠的有效得多的武装手段），而不采取任何维持国家力量的政治、经济和法律的措施，只能使自己变成一个外强中干的庞然大物。“其外虽强，要不能望其长治。俄用彼得之制以兴，亦将由彼得之制以废。”[注]在同一段按语中，严复还特别提到，德奥的民权虽然还没有得到充分伸张，但毕竟有了一种君权和民权相混合的制度。总之，严复观察了他那个时代的世界，觉得没有什么足以动摇他对斯密经济学原理的信念。

据所有记载，严复的译著《原富》受到了广泛欢迎。然而，回顾起来，严复反复宣讲的经济利己主义的价值这一福音，在20世纪的中国大概并没有引起明显的反响。固然，20世纪初，出现了部分绅士投资铁路等新动向，但不管这种新兴趣的实际动机如何，他们似乎还很少从开明的利己出发来肯定自己的投资行为。[注]

然而，具体的经济自由主义学说掩盖了一条有关亚当·斯密的更重要的信息，即斯密不仅是古典经济学的奠基人，而且还是经济发展总方向的伟大理论家。虽然他并不是这一发展理论的首创者，但他无疑是最早把这一理论系统化的伟人。杜格尔·斯图尔特在一份回忆录中评述亚当·斯密的著作时，指出了“有关《国富论》中的古代精神和现代政策形成的鲜明对照。前者的重要目的是要通过明确的规定，抵制实际存在的贪爱钱财和喜好奢侈，以在广大民众中维持节俭的习惯和纯朴的风气。希腊和罗马的哲学家、史学家都一致把国家的衰败归罪于富裕对民族性格的影响……现代政治家的学说与此截然相反，他们根本不认为贫穷有益于国家，他们的目的是开辟使国家繁荣昌盛的新途径，并以享受舒适和便利的生活设施来激励各阶级人民的积极性。”[注]斯图尔特接着又指出，亚当·斯密是使价值观念发生这种转变的伟大理论家，“他研究的重大目的是要表明，存在于人的本性和人所处的外在环境中的自然法则，是自然为使国家逐步增加财富而做出的”。[注]换一句话说，斯密是我们现在叫作经济发展的这一方向的伟大引领者之一。完全可以相信，严复

的读者从《原富》中获得的，与其说是经济利己主义的特殊信息，不如说是经济发展的一般原理。从亚当·斯密的著作和严复的按语中，人们可以对杜格尔·斯图尔特提到的“古代与现代政策的对照”有比较明确的理解。亚当·斯密曾说过，有目的有计划地将人类活力运用于增加社会财富，就可能产生意想不到的结果，不管这种财富服务于何种目的。随着20世纪反资本主义的经济发展学派的出现，经济利己主义看来已不再是达到这些目的的必不可少的手段了。

---

1. 上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第29页。
2. “自我克制，这一伦理进程的本质，仍然是国家存在的根本条件，但过分地克制，也许会伤害国家。”赫胥黎：《进化论与伦理学》，第31页。
3. 上述文字见《天演论》，《严复集》第5册，第1349页。
4. 倭克尔（Walter），现译“沃克”；马夏律（Marshall），现译“马歇尔”。——译者注
5. 上述文字见严复《四十自序例言》，《严几道诗文抄》，第9页。
   也见《译斯氏〈计学〉例言》，《严复集》第1册，第98页。——译者注
6. 上述文字见严复：《原富·译氏例言》。
   原注中查无此内容。可参看《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第867—868页。——译者注
7. 上述文字见严复：《原富》，第26页。
   也见《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第853—854页。——译者注
8. 上述文字见伊莱·赫克舍（Eli Heckscher）：《重商主义》（*Mercantilism*）Ⅱ，伦敦，1935年，第15、17页。
9. 上述文字见伊莱·赫克舍（Eli Heckscher）：《重商主义》（Mercantilism）Ⅱ，伦敦，1935年，第15、17页。
10. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第352页。
11. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第352页。
12. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第737页。
13. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第744页。
14. 上述文字见《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第920页。——译者注
15. 上述文字见严复的《原富》第959页。
16. 上述文字见严复：《斯密亚丹传》，《严复集》第1册，第103页。

17. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第744页。

18. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第760页。这句话是这本书的最后一句话。

19. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第560页。

20. 上述文字见严复：《原富》，《严复集》第4册，第899—900页。

21. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第333、546、361页。

22. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第546页。

23. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第361页。

24. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第297页。有一个地方，斯密甚至似乎使用了严复推理的方法。他说："近代战争火药费用的浩大，显然给能够负担此浩大费用的国家提供了一种利益，而使富裕文明的国家优胜于贫穷野蛮的国家。"见《国富论》，第560页。

25. 具体例子，请看桓宽的《盐铁论》中儒家一派的言论。

26. 上述文字见吴汝伦：《〈原富〉序》，《严复集》第5册，第1553页。

27. 上述文字见严复：《斯密亚丹传》，《严复集》第1册，第103页。

28. 上述文字见赫胥黎：《进化论与伦理学》，第30页。

29. 上述文字见严复《译氏例言》（即《译斯氏〈计学〉例言》——译者注），《严复集》第1册，第100页。

30. 不过，最终，传统道德给予重新估价商人的阻力要比给予重新估价军事家的要大得多。因为，尚武气质毕竟仍然被自我牺牲和为公益服务的气味笼罩着。

31. 上述文字见《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第858页。

32. 上述文字见《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第858—859页。

33. 上述文字见《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第907—908页。

34. 不过，严复提到了日本在法制改革方面成功地获得了废除治外法权的成果。《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第901页。

35. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第558页。

36. 上述文字见《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第899页。

37. 上述文字见亚当·斯密：《国富论》，第7页。

38. 上述文字见杜格尔·斯图尔特（Dugald Stuart）：《亚当·斯密传略》（*Life and Work of Adam Smith*），见亚当·斯密的《国富论》，第7、8页。

39. 上述文字见杜格尔·斯图尔特：《亚当·斯密传略》，见亚当·斯密的《国富论》，第7、8页。

第六章 《群己权界论》

在1898年暴风雨般事件的全过程中，严复一直在翻译《原富》。如已简要叙述过的，在整个“百日维新”期间，他多少使自己置身事外。他从未成为康有为核心集团的一员，尽管他与这个集团的个别成员如梁启超、林旭颇为友好。不过，1898年9月的政变无疑给了他沉重的打击，不论他对这次变法持有什么保留意见，著名的“六君子”之死使他深为震惊。他当时写了一首短诗，表明自己与青年烈士心心相连，并且悲痛地控诉：“求治翻为罪……燕市天如晦……莫遣寸心灰。”[注]他还填词一首，哀叹年轻的光绪帝令人悲痛的处境。[注]

此外，尽管他未直接参与变法运动，但在政变后的反动时期，他的处境也很危险。他鼓吹西方思想，当然是众所周知的。军机大臣王文韶警告他，让他离开首都去较为安全的天津。[注]不过在天津，他继续担任天津水师学堂的总办。[注]据记载，在慈禧太后盛怒时，严复得到了著名的荣禄的袒护。荣禄大概不想表明自己是完完全全的反对党，尽管他在政变中起了重要作用。另据记载，《国闻报》（严复与此报有十分明显的关系）是受日本支持和保护的，因此严复在一定程度上也受到日本支持者的保护，这些日本人参与了这一时期的维新事业。[注]

无论如何，从戊戌变法到义和团运动这一时期，对严复来说不是一个十分愉快的时期。整个维新事业被摧残了，整个气氛是压抑的，而他自己深受朝廷里一伙反动排外分子的怀疑。大概就在这样一个黑暗时期，严复开始翻译穆勒的《论自由》（*On Liberty*）[注]。人们推测，压抑的气氛和失去自由（特别是“思想和言论自由”）的强烈感受，也许为他翻译这部著作提供了直接动机。在1903年写的《〈群己权界论〉译凡例》中，他特别详细地讲述了对自由的看法：“须知言论自繇，只是平

实地说实话求真理，一不为古人所欺，二不为权势所屈而已，使理真事实，虽出之仇敌，不可废也；使理谬事诬。虽以君父，不可从也，此之谓自繇。”注只有适当的法律才能创造一种环境，使人们在其中能进行无畏地寻求真理的活动。自然，这反映了穆勒所强烈表达的信念，即只有在一个思想自由的环境中才能得到真理。

严复翻译穆勒这部著作的动机，是否当求之于他眼前的境况，抑或完全是因为穆勒阐明的问题属于更大的综合体系中的一个重要领域？这并不是重要问题。因为我们知道，关心自由早已是严复心目中斯宾塞理论的组成部分。斯宾塞和斯密都强调自由在经济活动这一十分重要的领域里是绝对必要的。

然而，约翰·斯图尔特·穆勒在《论自由》中所说的自由，与亚当·斯密或斯宾塞所说的自由有相当大的不同。虽然穆勒有资格被称为著名的经济学家，但他在著作中很少谈到“自由经营”或“经济自由”。在《论自由》的一段话中，穆勒明确说明：“所谓自由贸易主义与本书中讲的个人自由的原则虽有一致之处，但是，两者是建立在不同基础之上的。”自由贸易的正当理由是它最大限度地促进最大多数人的经济幸福，而个人自由所表明的基本价值观念是另一回事。用巴克的话来说：“穆勒的自由观念，从把自由看作发现和追求个人物质利益必不可少的外在行动自由，上升为能无拘束地自由发挥那种独自可以建成一个富裕和均衡的社会的精神创造力。”注如通常所指出的，在穆勒看来，经济领域已变成这样的领域之一。在其中，社会利益正在开始压倒个人利益。更确切地说，在经济领域里，个人利益只有通过国家有意识的干预才能获得促进。

此外，当时虽然已由斯宾塞杜撰出了“适者生存”一词（《物种起源》和《论自由》都出版于1859年），但“自然选择”“适者生存”这样完整的说法还完全不存在。不管怎样，甚至在这之后，穆勒的著作，无论是对个人还是对集体的解释，都仍独独不受社会达尔文主义的影响。穆

勒认为个人自由不只是获得经济增长的一种手段，也不只是解放、提升人类“天赋活力”的一种手段；个人自由本身就是一种目的，并且似乎包含“趣味上的独特性”和“行为上的怪癖性”这一类东西。㊟为穆勒作传的派克（Packe）指出：《论自由》这本小册子似乎有一种采取守势的基调。针对社会权利的扩大和民主“尊奉主义”的难以感觉的压力，穆勒急于要为个人自由立桩，划出一个合理合法的范围。为了这样做，他非常倾向于给予社会应有的报答，但他的主要目的是保护个人身上最独特的价值不受社会干涉。他所捍卫的，不仅是那种使工商业家和才智超群者得以在社会中发展自己的自由，甚至可能包括笨拙的和低能的人们有坚持他们自己的存在方式的自由。

因此，穆勒所论及的自由与严复所关心的自由是类型完全不同的自由。享乐主义的个人自由、“垮了的一代”的个人自由，以及各种各样行为古怪的人的个人自由，看来对国家的富强几乎并无实质的贡献。穆勒准备为之辩护的有些类型的个体，看来完全属于斯密体系中的寄生者和斯宾塞宇宙中的不适者。

不幸的是，严复的译著《群己权界论》中没有按语。除了译者《自序》和《译凡例》之外，我们没有见到严复阐述穆勒观点的文字。不过，琢磨一下《译凡例》和译文本身（还有扼要的脚注），严复为原著内容设想的框架确实已经相当清楚地显示出来了。严复曾为很难用中文转达原著思想和无法直译穆勒的文句而深感遗憾。因此，他的译著仍然不可避免的是原著的意译本，并也有明显例子说明他无意中将穆勒的思想变为自己的关注。

这个译本基本上把穆勒的许多思想强加进了斯宾塞主义范畴的框架中。斯宾塞的名字在译者《自序》一开头就提到了，他是被当作支持严复努力捍卫自由一词的神灵出现的。他说：“斯宾塞《伦理学说公》（*Justice in Principle of Ethics*）一篇，言人道所以必得自繇者，盖不自繇则善恶功罪，皆非己出，而仅有幸不幸可言，而民德亦无由演进。故

惟与以自繇，而天择为用，斯郅治有必成之一日。”[注]既然严复的自由观中包含了个人作为道德选择的本源这一概念，那么，他的自由观与穆勒的自由观就不是毫不相干的了。因此，穆勒关于自由的内容就立即被严复以斯宾塞–达尔文主义的语言塞进那些含有“适者生存”意思的领域，即把自由作为提高社会功效的工具，并因此作为获得富强的最终手段。这样，有能力的工业首领和那些对社会有用的天才又一次成为自由的主要受益人。自由之所以有价值，又一次是因为它对先前所解释过的著名的人的德、智、体三组合所做的贡献。

穆勒书中的“论思想自由和言论自由”这一章并无特殊的难点，可以毫不迟疑地把它们比作这样的教义，即人类的智能只有通过思想领域自由的生存竞争才能得到提高。前已提到，在《译凡例》中，严复对思想自由表示了特殊的注意。因为穆勒已证明了思想自由是通向真理的唯一道路，并且“使中国民智民德而有进今之一时，则必自宝爱真理始”。[注]在此，严复所信仰的真理首先是自然科学、社会科学（如斯宾塞和斯密所揭示的）的真理，而这样的真理只有在一个思想自由的环境中才能得到发展。

那么，穆勒关于“思想自由和言论自由”的观点是否符合严复的目的呢？总的来说是符合的。和斯宾塞一样，穆勒绝不是属于马克斯·施蒂纳（Max Stirner）一类的绝对的利己主义者。他不仅对促进他自己的幸福和少数幸运者的幸福感兴趣，而且还不断谈到整个人类和社会的幸福问题。他的目标仍是“最大多数人的最大幸福”。他说：“假如一条意见只对意见持有人有利，对他人无益，假如不采纳这条意见，受伤害的仅仅是个人，那么，受伤害者是极少数人，还是大多数人，这是有区别的。但是，不允许发表意见，迫使静默，这是一种特殊罪恶，其罪在于剥夺了人类发表意见的权利。”[注]

不管怎样，在此严复又像在翻译斯密的书时的情况一样，《论自由》一书中凡是涉及社会利益和社会幸福的内容，就常常被严复转化成

指国家利益了。尽管穆勒不是自觉的达尔文主义者，但是他关于人类社会里进行自由的、开放的意见争鸣会产生有益效果的言论，本身就具有某种类似达尔文主义的概念。穆勒认为只有各种意见之间展开争辩，最适合的意见才能保留下来。这里的大致意思，当然是指正确的意见将随着时间越来越占优势。他说："随着人类的进步，无复争执或者无复存疑的教义在数量上会不断增加；而且也几乎可以说，人类幸福正是要用已达无可争辩程度的真理的数量和重要程度来衡量。"[注]这不是简单地归纳积累经验的结果，"还必须有讨论，以展示怎样阐明这些经验。错误的见解和做法会逐渐降服于事实和论证；而事实和论证必须要摆到面前来，这样才能对人的心灵产生影响"。[注]穆勒说，当异端见解受到压制时，"正统思想就会因为缺乏思想交锋而注定要退化"。这一论证甚至也轻而易举地被纳入了严复的观念中。严复认为，人类智能只有通过人类思想的"相磨砻"，才能得到发展。因此十分明显，穆勒的思想自由和思想表达的自由是与严复的关注密切相关的一种自由。

然而，穆勒的"个人自由"概念似乎显得不太听从严复的驱使。这显然是因为穆勒所讲的个人自由，似乎与个人本身密切相关，而与社会整体或者更无疑地与国家利益关系不大。在论个性一章（第三章）中，穆勒讨论了个人"在并非主要涉及他人的事情上"的自发性动作和行为。[注]他在这一章中讨论了"冲动、欲望和兴趣的自由""体验不同生活"的自由。在这一章中，我们还发现了他为怪癖所进行的著名辩护："在今天，敢于独行怪癖的人如此之少，这正是这个时代主要危险的标志。"[注]还是在这一章中，我们发现了他的声明："不是只有那些明显的智力超群的人们，才可以正当地要求按照自己的道路过他们的生活……假如一个人具有一些说得过去的一定数量的常识和经验，他自己规划其存在的方式总是最好的，不是因为这个方式本身算是最好，而是因为这是他自己的方式。"[注]所有这些类型的自由，看来都只是直接对个人本身有价值。

但是在这一章中，穆勒从社会整体的福利方面来进行的论证确实也不少。他说："相应于每个人个性的发展，每个人也变得对于自己更有价值，因而对于他人也能更有价值。他个人的存在具有了更充实的生命力，那么，当个体具有了更强的生命力时，由个体组成的群体自然也具有了更强的生命力。"[注]"凡在不以本人自己的性格却以他人的传统或习俗为行为准则的地方，就缺少人类幸福的主要因素之一，而所缺少的这个因素，同时也是个人进步和社会进步中一个颇为主要的因素。"[注]这里仍然没有涉及国家利益之处，而且在谈论"个性"的场合下，人们有理由认为，"最大多数人的最大幸福"这样的话，本是很难被译述成与国家利益相关的言辞的。我行我素的自由、按照人自己的兴趣（即使这些兴趣可能不是最好的）生活的自由，虽然可以使生活多样化因而丰富社会，但看来对国家力量并没有什么贡献。

不过事实上，穆勒在这一章里的"个性"概念并不是透彻清楚的，很多相当不同的东西都归到了"个性"之下。我们在这一章开头就遇到了穆勒从威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt）所著的《论国家的作用》（*The Sphere and Duties of the Government*）一书中得来的对个性的解释："人的目的，或说由永恒不易的理性诏喻所指令而非由模糊短暂的欲望所提示的目的，乃是要使其各种能力得到最高度和最协调的发展，从而成为一个完满而坚强的人。"[注]这里，"能力发展"的思想使我们立即想起了斯宾塞的"天赋活力"这一概念。这一思想在整章中是与富有精力的个人的充分发展相联系的。个性本身有时候被穆勒认为就是"冲动的力量"和"活力"。他说："一个富有精力的个人，也许总是比懒惰的或缺乏热情的个人做出更多的贡献。"要断定穆勒所说的"能力"的提高、"强烈冲动""活力是人性的原材料"和"具有强壮体格或有思想的人"等明确地意味着什么，总是不很容易的。有时他似乎谈到放荡不羁的文化人，即在感情生活上公然违抗公众惯例的人。不过，这些词语本身，似乎是指在社会中取得支配地位的这类个人，或指有不平常的体力和智力的人。亚历山大·贝恩（Alexander Bain）在他的《穆勒传》（*Life*

of Mill）中很有说服力地评述道：“穆勒极力推崇富有活力的人性和强烈的冲动。但是，活力本身将一发而不可收拾。因此，困难将总是：活力过于旺盛极易侵犯他人的权利。穆勒把活力与创造力或天才以及天才与怪癖，都看得过分相同了。”㊟

人们也许有理由质疑：穆勒在本章的某些段落里描述的个性与他对富有活力的个人的迷信有无联系？可以说，穆勒的社会绝对重视活力或人类的能力。不过，这些活力和能力，都投入了与独一无二意义上的或精神创造力意义上的个性没有必然联系的活动中，而且这些活动又是与穆勒所哀叹的遵奉主义相协调的。19世纪晚期德国和日本的发展，以及20世纪极权主义国家的发展已大大证实了现代积极的集权主义国家，其目的在于加强个人的体力和智力（技术智能），这样的国家也注重人类活力。在这一方面饶有趣味的是，为威廉·冯·洪堡作传的德国人宾斯万格（Binswanger）对此论题做了很好的说明。他说，冯·洪堡本人从来不是真正的“自由主义”者。他抨击后腓特烈的普鲁士政府，因为它是个没有做过什么发展人类能力的事的“消极的”、被动的政权。“洪堡正像对能力没有偏见一样，对政府也没有偏见。假如政府是各种活力的汇合点，他的决定就不那样了，他的思想也就不同了。他后来的经历证明了这一点。”㊟在他晚年，民族主义思想发展起来，洪堡就越来越从各国个性方面来考虑个性问题了，并且，甚至在他身上发现了这样的倾向，即认为解放个人的能力主要在于使之为国家目的服务。

这样就到了这种程度，穆勒从“能力”和活力的角度来谈个性，而严复则倾向于把这一类“个性”与他自己的斯宾塞主义的“民德”概念相联系。我们可以回想一下，这种“民德”概念中包含促进国家富强所需的人的强健的体质和精神。值得注意的是，穆勒书中有一章的标题是“论个性为人类幸福的因素之一”。严复对此标题的翻译却有令人意想不到的歪曲：“释行己自繇明特操为民德之本”。㊟尽管严复没有随意处理这一章中有关幸福的那些用语，但他的标题却把注意力从“幸福”转向了“美德”。还值得注意的是，严复在翻译穆勒的一段赞扬富有活力的人的强

烈冲动的文字时，明显地加进了自己的解释。穆勒说：“只有通过培育这些个人冲动，使生气勃勃和富有能力，社会才能既担起其责任又保障其利益。”[注]而严复的译文是：“有国家者，必知扶植如是之秀民，而后为尽其天职，而其种之名贵，其国之盛强，视之，盖圣智豪杰，必出于此曹。”[注]还有，穆勒认为：“在并不影响他人利益的事情上，只因为他人不高兴而受到束缚，这便不能发展任何有价值的东西。”严复把这几句话译成：“独至行己自繇之屈，非以有损他人之权利也，而以或触其人之忌讳，则于民德无所进也。”在注脚中，严复概述这几句话所在段落的全部内容为“民少特操，其国必衰”。[注]其实，穆勒的这段文字中，完全不含有支撑国家力量的这种民德是“有价值”的这样的意思。他是在讲人人要成为“高贵而美丽的冥想对象”，人类生活要变得“丰富、多样化和生机勃勃”。他的确谈到了“通过无止境地提升种族（race）达到更好再更好，从而值得人人归属于它，由此加强那条把每个人和种族连接在一起的纽带”。这里的“种族”显然是指“人类”（human race）。然而，严复却谈到了个性的三个受益者：个人本身、民族社会，以及国家。严复在脚注中则着力强调最后一项。

在《论自由》全书中，穆勒像这样谈到国家利益的只有这一段。在论证了一个国家无论怎样有可能，也不应该以它自己的行动替代组成国家的个人的活动和能力之后，穆勒总结说：“国家的价值，从长远来看，归根结底还在组成它的全体个人的价值……一个国家若只为（即使是为有益的目的）使人们成为它手中较易制驭的工具而阻碍他们的发展，那么，它终将看到，渺小的人不能真正做出伟大的事。”[注]然而，人们不禁感到，就穆勒而言，对自由做这样的争辩太勉强了，简直是强有力地支持了建立在完全不搭界的基础之上的观点。然而就是这一段争辩，与严复对斯宾塞和斯密的阐述直接相吻合。正因为这一段争辩与严复的观点如此接近，所以，严复甚至可以让达尔文主义的用语潜进他对这段文字的意译中，而原文中全无这种用语。译文说：“以一方之事，国不听其民之自为，夺其权而代其事也。不知处今物竞之世，国之能

事，终视其民之能事为等差。”[注]

严复的《群己权界论》，为我们提供了一些最明显的通过翻译阐明他自己的观点的例子。尽管原文的大多数论证并未受损，但许多表述被篡改了，严复的《译凡例》足以证明他使穆勒的观点屈从了自己的目的。中国读者可能从《群己权界论》中不能得出关于穆勒、斯宾塞和斯密在自由问题上的区别的清楚印象。假如说穆勒常以个人自由作为目的本身，那么，严复则把个人自由变成一种促进“民智民德”的手段，并进一步成为达到国家目标的手段。

虽然严复的译稿于1899年之前已经完成，但他告诉我们，译稿和其他许多文稿在他因为1900年的义和团运动而逃往上海时丢失了，后来才由一位西方朋友发现并于1903年还给了他。同年，他写了自序并出版了这本译著。

暂时打住这个话题，回顾一下这些年里严复生活中的一些大事，也许更合适些。如所预料的，严复完全置身于义和团的狂热之外。在《主客平议》一文中，他评述义和团运动是“妖民愚竖……其贻祸国家至矣”。但是，这并不是他对这一事件的全部反应，义和团精神确实给了他以深刻印象。他说：“然而其中不可谓无爱国者。”[注]他在为《原富》加的一条按语中提到了中国士兵的值得注意的表现。[注]在此，我们再一次清楚地看到了一组对照：他对人民的现状评价很低，而对人民的潜在能力深信不疑。他认为义和团员显示出了一些道德迹象，那是一种只有真正的教育制度才能使显示的道德。

在上海，严复忙于组织一个“名学研究会”。组织这样一个学会，反映了他对穆勒《逻辑学》（*The Study of Logic*）的关心。但是，我们将发现这个学会的目的并不比他所关注的其他事多一丁点儿“学术”味。不过，在闹哄哄的几个月里，他准备把注意力转到这些事上。这生动地显示了他设计长远规划的阿基米德似的能力。

正是在这个时候，他最终辞去了北洋水师学堂总办的职务。1901年，他担任了一段时期的天津开平矿务局总办（张翼）的代理人，并且显然参与了将此矿卖给英国一事的商谈。为此，他受到共产党的传记作家王栻的好几次抨击。但是，没有理由假设严复会为自己扮演的角色感到羞愧。他认为英国人好，并且认为可能由英国人管理此矿是件好事，因而感到相当满意。

随着所谓“清末新政”的兴起，严复办局虽然也受到了某些称赞，但他从未获得过真正的要职。当他的保护人吴汝纶当上京师大学堂的总教习时，他被请去担任了京师大学堂附设的译书局的总办。著名的小说翻译家林纾也在此局供职。然而，1903年，吴汝纶死了，于是严复于第二年辞去了译书局的职务。林纾说，严复担当此职，过的完全是隐居生活，并且显然从中得不到一点儿乐趣。[注]同年冬，张翼又一次请严复帮办开平矿务局的一些诉讼。这件事引出了去欧洲的远行。

由此观之，严复的社会生涯依然令他灰心丧气，并且变化无常。不过，他的威信无疑提高了。矿务局在一定程度上对他甚为敬从，甚至离不开他。这种敬从在后来革命快要到来的年月里更为明显了，可是他似乎从未得到过有实权的职位，尽管他全心全意支持新政。

为严复作传的周振甫（他之后，还有其他人）声称，在义和团运动后的几年里，经历了大致和这几年相应的“中国与西方幸福和解”的这段时期[注]，严复的观点从1900年前激进的“全盘西化”稳步地进化。更确切地说，是退化到了他晚年传统主义的反动观点。当然，这完全符合通常的老框框：早年激进，晚年保守。

被用以论证这一观点的证据之一，是严复在1903年对《群己权界论》译稿的处理。首要的问题是书名。他原先曾直接以“自由论”为书名，而在1903年，却坚持改用累赘的“群己权界论”。为什么要做这样的改变，严复的说明显然表示他似乎考虑到了强调个人自由的限度以及强

调社会权力的必要性。㊟另一个证据是他在1903年写的序言。这篇序言似乎怎样被用来反对视自由为“洪水猛兽之邪说”的守旧者，也怎样被用来反对“喜新者又恣肆泛滥，荡然不得其义之所归”。最后一点，当他处在痛苦的晚年，倾向于谴责中国搞革命造成混乱时，在给他年轻的追随者熊纯如的信中说，他译《群己权界论》，是为了教育激进青年，新的西方思想有它们自己固定的适用范围，而不适用于“狂愚谬妄之民党也”。㊟

人们也许可以质疑严复自己回顾的他在1899年译《群己权界论》的动机。不过，他在1903年的确是急欲强调个人自由的限度。然而不管怎样，严复身上的变化并不比他生存其中的社会所发生的变化大。自从义和团运动以来，革命党已走到前头成为一种领导的力量，特别是在更年轻的人文学士中。而且，甚至那些自称为君主立宪派的人，也在大力推进把君主权力降低为一个影子的运动。

当然，人们也许把严复对所有这一切的反应归咎于他性格上的保守主义（可是，这是从一开始就存在的），或者归咎于他与这个政权的利害关系（实际并不很大）。可是，完全可以严格地从思想角度解释严复的立场见解，可以说他的立场见解丝毫没有越出他思想中的西方前提，没有任何诸如对这样一个王朝甚或对这样一种君主制度的传统感情在其中起了什么作用的迹象。

如已指出的，严复已被斯宾塞、赫胥黎甚至穆勒有效地灌输了预防革命的思想。他们都教导他相信人类进化是一个长期的、艰苦的、缓慢的过程，不可能有奇迹般的跳跃阶段。用任何一个尺度去衡量，中国都还处在一个十分落后的发展阶段（按严复本人的观点，处于“父权–军事社会”的混合阶段）。而斯宾塞和穆勒都深信，在此种阶段，必须有一个独裁主义的专制政府。穆勒毫不含糊地说：“对于治理处于野蛮阶段的民众，专制制度是一种合法的模式，只要目的是为了改造他们，并且所采用的手段是正当的，对达到目的是确实有效的。自由，作为一条原

则，在人类进步到能够通过自由和平等的讨论来改进自身的这个阶段到来之前，任何情况下都不适用。”[注]功利主义的穆勒坚决反对天赋人权的观念，并坚持他的理解：自由是与人类启蒙的缓慢过程相关联的。

正因为严复接受了他的西方老师的教导，所以他反对所有可能说明他那个时代的中国也许需要一场共和革命的理由。达尔文主义者和功利主义者都讨厌天赋人权的思想。严复说：“卢梭《民约》，其开宗明义，谓斯民生而自繇，此语大为后贤所呵，亦谓初生小儿，法同禽兽，生死饥饱，权非己操。”“治化天演，程度愈高，其所得以自繇自主之事愈众……自繇之乐，惟自治力大者为能享之。”[注]

无须赘述，严复不相信有天生合理，或一种杰斐逊主义观点所断定的普通人的不经教育就具有的常识之类的事情。他认为人民固然具有接受启蒙的无限能力，但必须有人对他们进行启蒙。人们当然不能寄希望于一个德、智、体完全处于不发达状态的民族的“一般意志”。

即使严复接受了马克思主义的革命理论（王栻指责他不知道马克思），他大概也不会发现有多少令人满意的迹象，可以用来证明在中国进行一场资产阶级革命的条件业已成熟。当然，必须强调，1911年之前，由革命领导人如孙中山提出的一般设想是，中国革命将是一种民主共和的革命。看来，显然正是这种认为中国形势已宜于建立民主共和国的设想，最不能为严复所接受。我们不可能知道他对20世纪集权主义精英人物的革命有什么看法，这场革命利用了普遍愤恨的能量去实现他们的目的。

关于上述问题，我们有一份严复与孙中山于1905年在英国的一次饶有趣味的谈话记录。严复说：“中国民品之劣，民智之卑……为今之计，惟急从教育上着手，庶几逐渐更新也。”据说，孙中山回答：“俟河之清，人寿几何？君为思想家，鄙人乃执行家也。”[注]孙中山回答的内在基本思想是“行而后知”。严复认为所需要明确的是，要为进步创造条

件，人们不得不从自己的立脚处开始起步。在中国，人们将不得不随清朝政府一道起步，因为这个政府终于开始显示出在最关键性的教育、经济、兵制、法制领域里的改革倾向，人们应尽一切可能使这些改革获得成功。即使严复对腐化堕落的清朝统治者是否能转身实行“开明专制”抱有怀疑，他也会将此种怀疑压抑在他那更大的希望之中的。在这种情况下，妄谈革命、妄谈“种族主义”和立即获得全部自由，是完全不负责任的，这样做只会妨碍有秩序地致力于改革。

从所有这一切来看，觉察不出严复从“西方”一极向“中国传统”一极做出了丝毫移动。事实上，他在1902年写的《与〈外交报〉主人书》就是一份坚定不移地信奉西方的声明书。这种对西方的信奉，在他的其他译著中也都能发现。严复认为，中国面对的一切恶魔中，无知是最可怕的，因此只有知识才能克服中国的一切弊端。并且更明确的是，只有西方知识才能使中国摆脱使它受难的异常无知。这说明了严复坚定不移地把西方作为中国将来的模式，并且全面否定了任何形式的排外主义。㊟

我们必须从这样的来龙去脉看待严复在1903年对穆勒《论自由》一书的态度。书名的改变和对鲁莽的改革者的抨击，也许的确反映了他对穆勒自由观的看法的转变。至于针对鲁莽的年轻革命者鼓吹过时了的卢梭观点，他必须强调对自由要有种种限制。如果说这样的限制甚至在现今先进的文明的英国都存在，那么，在落后的中国就更应是如此了。如我们所见，穆勒对社会，甚至对政府做出了慷慨的让步。穆勒的“自由主义”（20世纪意义上的）和斯宾塞的教条主义的反中央集权下的经济统制之间的区别是相当明显的。因此，严复顺带注意到，穆勒关于国家在教育中的作用的观点，与斯宾塞的观点恰成对照。的确，人们不能不感到他支持穆勒而反对斯宾塞，因为斯宾塞的教条主义的反中央集权下国家统制的观点从未深深打动过严复。总之，穆勒的著作中没有什么东西可用以鼓励这样的观点：当中国的进化正处在比以往任何时候更迫切需要一个强大而有进取心的权力时，应该给予革命者以推翻政府的自由。㊟

1. 上述文字见《严几道诗文抄》，第8页。
2. 上述文字见王蘧常的《严几道年谱》，第49页。
3. 上述文字见王蘧常的《严几道年谱》，第48页。
4. 上述文字见林跃华的《严复社会思想》，载《社会学界》，1933年6月，第7期，第1—8页。
5. 上述文字见王栻的《严复传》第58—59页。
6. 《论自由》严译本名“群己权界论”。——译者注
7. 上述文字见严复：《〈群己权界论〉译凡例》，《严复集》第1册，第134页。
8. 上述文字见前引巴克著作，第10页。穆勒在其他地方抱怨：“在这个国家里，除了生意之外，精力很少有什么出路。”穆勒：《论自由》，牛津，1952年，第86页。
9. 上述文字见穆勒：《论自由》，第76页。
10. 上述文字见《〈群己权界论〉译凡例》，《严复集》第1册，第133页。
11. 上述文字见《〈群己权界论〉译凡例》，《严复集》第1册，第134页。
12. 上述文字见穆勒：《论自由》，第24页。
13. 上述文字见穆勒：《论自由》，第54—55页。
14. 上述文字见穆勒：《论自由》，第27页。
15. 上述文字见穆勒：《论自由》，第54—55页。
16. 上述文字见穆勒：《论自由》，第70页。
17. 上述文字见穆勒：《论自由》，第83页。
18. 上述文字见穆勒：《论自由》，第70页。
19. 上述文字见穆勒：《论自由》，第78页。
20. 上述文字见穆勒：《论自由》，第71页。严复把“power（能力）”一词译成“天禀”。——译者注
21. 上述文字见贝恩：《约翰·斯图亚特·穆勒传》，伦敦，1882年，第107页。
22. 上述文字见保罗·宾斯万格（Paul Binswanger）：《罕波尔特》（*Wilhelm von Humboldt*），佛朗费尔特–莱普士，1937年，第189页。
23. 上述文字见严复：《〈群己权界论〉目录篇三》，商务印书馆，1981年。
24. 上述文字见穆勒：《论自由》，第74页。
25. 上述文字见严复：《群己权界论》，第65页。

26. 上述文字见严复：《群己权界论》，第68页注⑥。

27. 上述文字见穆勒：《论自由》，第142页。

28. 上述文字见严复：《群己权界论》，第119页。

29. 上述文字见严复：《主客平议》，《严复集》第1册，第119页。

30. 上述文字见严复《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第908—909页。严复注意到这样的事实，即中国士兵在这次遭遇战中比在中日战争中作战更卖力；但士兵们普遍没有受训练和教育的权利。

31. 上述文字见林纾的《江亭饯别图记》，此处转引自王栻《严复传》，第63页。

32. 上述文字见周振甫：《严复思想述评》，上海，1940年，第199页。

33. 从严复的翻译中可以看到意思的微妙转变。

34. 上述文字见严复：《与熊纯如书》，《严复集》第3册，第687页。

35. 上述文字见穆勒：《论自由》，第16页。穆勒始为纯粹的边沁主义者，后来越来越注意19世纪历史主义者的思想方法。

36. 上述文字见严复：《〈群己权界论〉译凡例》，《严复集》第1册，第133页。

37. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第74页。

38. 上述文字见《严几道诗文抄》，第17—24页。

39. 在严复的《译〈群己权界论〉自序》中，也有攻击革命者的激烈言辞。他说："浅谫剽疾之士，不悟其所从来如是之大且久也，辄攘臂疾走，谓以旦暮之更张，将可以起衰而以与胜我抗也……顾破坏宜矣，而所建设者，又未必其果有合也。"《严复集》第1册，第123页。

第七章 《法意》

严复什么时候开始翻译孟德斯鸠的《论法的精神》（*Spirit of the Laws*）[注]，我们不是十分清楚。据王蘧常猜测，这大概是在他1902年译完《原富》之后。[注]译稿的第一部分完成于1905年，全书出版则是在1909年。根据周振甫的严复传记，严复翻译《论法的精神》是在“中西和解”，即严复的西方思想与中国传统思想和解的那段时期。严复为这部译著所写的按语是否能证实上述假设，这个问题将在后面加以探讨。这部译著是杰出的，它忠实于原著。更确切地说，比起他的其他许多译作来，《法意》更严格地把握了原著，而且译文中还时时交织着严复的一些极有见地的按语。

严复没有谈过他为何要翻译《论法的精神》。他写的序言，事实上是一篇孟德斯鸠的传记，其中偶尔有些线索，可以说明他对孟德斯鸠这一杰作的意义的看法。

在猜测严复译此巨著的缘由时，人们首先意识到的一个明显事实是，孟德斯鸠毕竟是以特殊的法理学家的观点来关注法律的一位大师。《论法的精神》一书，远不止是一部法学著作，而是一部论述法律与其他事物相互关系的著作。作者论及一系列法律，从民法直到宪法（广义的和狭义的）。著作的后半部涉及法律和最广义的政治结构（这种政治结构是与当时的社会结构和文化相关联的）的关系。此外，在对于法律的关注方面，孟德斯鸠扮演了一个多少有点儿矛盾的角色。他虽然已是19世纪意义上的“超然的”社会科学家，但他同样还是18世纪的“开明的”立法者代表。他对法律的改进，即法律应是什么样的这个问题感兴趣。他关于开明的立法者的职能范围的构想，比他同时代的人要谨慎得多。他认为立法者只能在特定的社会–政治框架的范围内活动，但是又

可以在这个框架内做种种改进的工作。《论法的精神》一书第五章的标题是“立法者所立之法应与政府的原则相关联”。我们看到，这个标题确切地说明了立法者行动的范围，同时也说明了指令实施的范围。组成孟德斯鸠类型的系列的三项“政府原则”，每一项都受制于政府本身的腐败。[注]试图改变这种腐败的正是立法者，也正是立法者使特定的国家组织形式充分发挥自己的内在潜力成为可能。

严复对法律是十分注重的，并且在他的注重中，有着与孟德斯鸠同样的矛盾心理。这就是，他既注重立法必须有限制条件，同时也注重受立法者影响而可能发生的改变。我们会看到，严复所认为的立法者的作用，比包含在孟德斯鸠严格范围中的立法者的作用要广泛得多。不过，除了把法律作为变革手段感兴趣之外，严复还极为注重引起西方富有生机的剧变的综合因素中必不可少的成分，即西方的法律制度和观念。

严复注重法律的这些年头，正是清朝政府把注意力转向法律制度的近代化并开创一个立宪框架的年代。那时，沈家本等人已开始做介绍西方法典的工作，关于君主立宪制的讨论正在热烈地进行着，严复不再是在荒野独自鸣叫的孤雁了。然而，他与同时代的许多人不同，他绝非刚刚开始信仰西方“非人格的”法律观念，或者刚刚开始赞美法律在西方发展的整个复杂过程中的作用。事实上，许多年前他已崇拜西方法律，在对孟德斯鸠讨论英国宪法的一段文字所加的按语中，他回顾了第一次在英国期间与清政府驻英公使郭松焘的谈话：“不佞初游欧时，尝入法庭，观其听狱，归邸数日，如有所失。尝语湘阴郭先生，谓英国与诸欧之所以富强，公理日伸，其端在此一事。先生深以为然。”[注]

孟德斯鸠和严复都对英国具有真正杰出的独立司法部门和实行“法治”感兴趣。在《孟德斯鸠传》中，严复提到孟德斯鸠“居伦敦者且二稔。于英之法度尤加意，慨然曰：‘惟英之民，可谓自由矣’。”[注]孟德斯鸠热爱英国，因为他认为英国极为注重把自由建立在法律的基础之上。生活在20世纪的严复看到了建立在法律基础之上的自由带来的硕

果，这是孟德斯鸠所梦想不到的。英国在孟德斯鸠生活的时代已享有法律下的自由，有一个独立的司法机构和一支生气勃勃的律师队伍，经过随后的工业革命，成为欧洲最富强的国家。孟德斯鸠没有预见到的后来的这些发展（虽然他的确觉察了商业繁荣和注重自由之间的关系），绝对是与他所了解的英国的优点密切相关的。注英国的非凡的经济成就是解放个人活力的结果，正是自由的环境使这一切成为可能；而孟德斯鸠鲜明生动地论证了此种自由植根于英国的法律制度（指综合意义的“制度”，其中也包括国家的宪法）之中。

严复在译著《原富》中，一再指出英国法律的优点与英国富强之间的密切关系。在《原富》一书的按语中，严复明确说明：“泰东西之政制，有甚异而必不可同者，则刑理一事是已。”注严复强烈地感受到了亚当·斯密著书立说的法律环境。当然，他也明了斯密和孟德斯鸠对于法制力量的信仰，以及对通过改变法律使社会发生变化的可能性的信仰。斯密也是一位启蒙者，他相信通过立法可以改进各种事情。他的著作的主要目的之一是立法上的，就是要对那些继续阻碍创建“自然”经济的种种形式的法律限制进行修改。杜格尔·斯图尔特贴切地指出：“指导国家最最重要的法律方面的政策之一，即那些组成国家的政治经济制度的政策，乃是斯密先生研究的重大目的。”注斯密不是马克思，社会的政治–法律结构在他看来不仅仅是经济发展进程的力量，而适当的法规可以推进经济发展进程。所以，斯密也是不在位的立法者。严复很可能渴望国家通过立法使贫穷不堪的中国经济、教育和政治各方面得到发展，因此不得不同意（可能是有限度的同意）孟德斯鸠和斯密在18世纪的信仰：立法者有影响人类社会进程的力量。

更重要的是，孟德斯鸠使严复脑海中的基本概念明朗化了，即西方法律的两大标准是非人格性和普遍性。在此，严复毫不含糊地再次与儒家价值观分庭抗礼。他把两种国家进行对比，使之形成鲜明的对照：一种国家的公正执法有赖于法官的美德，而另一种则有赖于一个普遍的、非人格的法律制度。在中国，全部法律“皆以贵治贱”，“仁可以为民父

母，而暴也可为豺狼”。[注]包含在非人格的法律中的道德体系是稳定不变的。在中国，法律可由君主来改变。[注]当法律被置于君主德行之上时，它就是建立在反复无常的不稳定的基础之上。在这里，我们几乎看到他从“法治”的观点出发，对“贤圣之治”做出了最为精当的批评。这个批评本身可以说，是严复对整个儒家的政权哲学发起的正面进攻。严复甚至走得更远，他赞扬古代齐国著名的“法家”大臣管仲说：“不佞尝谓，春秋圣哲固多，而思想最似19世纪人者，莫如国大夫。”[注]从任何意义上讲，管仲都不算一个自由主义者，但他看到了非人格的普遍性的法律与国家富强的关系。不过在西方，非人格的普遍性的法律的观念是与最崇高的美德，诸如热心公益精神、爱国主义、自由、平等相联系的。

所以，孟德斯鸠首先是一位讲授西方法律基本原理的老师。中国所需要的不仅仅是新的法律（刑法、民法和宪法），首先需要的是新的价值观。这种价值观是西方英国的法律的后盾，这种价值观与儒家的基本观点绝无关系。

不过除此而外，孟德斯鸠还以他的“社会科学家”，即一个比较社会学领域的开拓者的才能吸引着严复。涂尔干在论述孟德斯鸠和卢梭的论文中，欢呼拥立孟德斯鸠作为现代“科学的”社会学的鼻祖。他有力地强调孟德斯鸠的三种政体类型——专制政体、君主政体和共和政体，是真正的各种社会制度的综合。在这一综合中，法律、政府、宗教、经济和社会心理都被必然的“相互作用的”关系缚到一起了。[注]严复对孟德斯鸠在这一方面的赞赏，十分清楚地表露在他的《孟德斯鸠传》中。他欣喜地说：“凡古今人事得失之林，经纬百为，始终条理。于五洲礼俗政教，莫不籀其前因。指其后果。”[注]严复用“籀”字翻译“sought out”，“籀”一字的意思指归纳的过程。孟德斯鸠就曾试图在人类经验的基础上获得现实知识。尽管严复认为孟德斯鸠的许多归纳是错误的，是建立在错误的资料上的，但孟德斯鸠还是属于包括斯密和斯宾塞在内的

那个很有名的团体。斯密和斯宾塞是从事实中得到关于世界的知识的。对于归纳的方法，孟德斯鸠还增加了比较的社会政治分析法，严复作为一个从中国方面进行比较研究的先驱，禁不住对这一新的方式加倍赞赏。[注]

然而事实上，严复并不需要孟德斯鸠给他讲授社会政治体系乃是这样一种结构，即它的所有各部分都由明确的法律连成一体，因为这一点已由斯宾塞清楚地说明了。他也不需要孟德斯鸠为他的思想增添“保守的”观念，即唯一可行的社会变化是那些与特定的社会政治结构提供的可能性相一致的变化（尽管他的确为自己的目的运用孟德斯鸠的观点），因为斯宾塞关于这一方面的教导几乎是完整无缺的。尽管总的说来，孟德斯鸠把社会政治结构作为固定型的结构来看待，但斯宾塞为这种结构添加了进化的时间尺度。改革者不仅必须关心社会政治结构提供的可能性，而且还必须注意判断进化发展的阶段。作为一个先行的社会学家，孟德斯鸠的确遭受了两种信仰（信仰立法者的能量和信仰社会学决定论）之间严重的自相矛盾的痛苦。当19世纪论述孟德斯鸠的涂尔干宣称孟德斯鸠是开路先锋时，也为他的18世纪的天真言语感到遗憾。像斯宾塞一样，涂尔干也自以为自己是完全超然的科学家，从外部审视着社会发展的非人格力量，他没有对立法做过规定。然而，孟德斯鸠却抑制不住将自己对社会的分析与给予立法者的告诫结合起来。[注]他常常认为政治家有左右社会的能量。君主政体里的立法者必须在与“理想型”君主政体相称的条件的框架中行动。他被所有各种不成文的习俗、关键的因素和其他限制条件包围住了。然而，在以这些条件为界的范围内，他能实践他的艺术，并可试图把他的社会提高到可能达到的最高水平。涂尔干嘲笑他的这种天真。我们了解到孟德斯鸠没有认识到“法律（立法者制定的）就是明确规定的习俗”。包括立法者在内的人类，本身是社会发展的非人格力量的产物。孟德斯鸠的立法者能左右社会使之符合一定伦理目标这一观点，表明了一个事实，即他仍然“维护古时候艺术和科学之间的混乱状态”。[注]

当然，涂尔干和斯宾塞（还有后来的马克思）之所以能够自鸣得意地排除人类的自觉意志作为左右社会历史进程的因素，是因为他们相信“发展动力”和整个社会历史进程是朝着他们希望的方向运动的。他们能够看到整个进程显然是sine studio et ira（不怒不苦）, 因为这个进程对他们的渴望有极显著的反应。[注]但是，在孟德斯鸠那里，不存在把发展作为一个非人格的进程这样的明确观念。涂尔干则十分明确地说：“缺乏发展的观念”是孟德斯鸠最显眼的不足之处之一。[注]孟德斯鸠的“理想型”君主政体、专制政体和共和政体是静态的、有自制力的结构，没有任何内在的变化和进化的机理。涂尔干说：“孟德斯鸠不知道社会进程就是一个社会不断使自己变得更新些、更好些，而本质仍没有变的过程。”[注]在此也许应做点儿补充，因为孟德斯鸠显然对一种非人格的发展系统不抱希望，因此期待通过明智的立法者的自觉意志和目的而使人类事务得到改进。

于是，严复必须赞成两方，一方是斯宾塞和涂尔干的乐观的决定论，另一方是孟德斯鸠的对人类的自觉意志可能影响事态发展的信念。作为斯宾塞的信徒，严复完全被灌输了渐进的思想，并且强烈地意识到涂尔干所说的孟德斯鸠的不足之处。19世纪社会哲学家的历史进化论、乐观主义的决定论与孟德斯鸠的静态的、悲观主义的决定论是完全不同的。因此，严复能够用19世纪的渐进观念极其有效地批评孟德斯鸠的观念，特别是他暗示的中国必然被永远禁闭在“专制政体”的牢笼内的看法。[注]严复配合翻译《论法的精神》，还翻译了甄克思[注]的一本薄薄的令人费解的著作《政治史》（*A History of Politics*）[注]，这绝不是偶然的。甄克思的著作实际上是根据一个社会政治阶段是从另一个中有机成长起来的理论，概述了历史的进化。针对孟德斯鸠静态的“理想型”，甄克思提出了一个从过去到将来分阶段向前的、普遍性的发展系统。严复接受孟德斯鸠的类型说，是试图把孟德斯鸠的所有类型按照时间顺序与甄克思系统的奴隶社会、宗法社会、军事社会和工业社会一一相对应。对于严复来说，民主政治不只是对恰巧存在于古代城邦而后来从未

再有过的一种事态的描述，而且是无法规避的“向将来前进的浪涛”，从而达到与斯宾塞–甄克思的工业社会阶段相一致的人类发展的极点。如严复所说：“民主者，治制之极盛也。使五洲而有郅治之一日，其民主乎？”注

与孟德斯鸠不同，严复热情地赞扬了斯宾塞和涂尔干的进化决定论所包含的对将来的乐观态度。然而作为一个中国人，他不能完全赞同他们的乐观主义的清静无为，即他们对历史的“自发”势力的信赖。他必须面对残酷的事实，即中国的发展毕竟与斯宾塞和甄克思提出的社会进化法则不相符。注在《译〈社会通诠〉自序》中，严复对造成中国这种情况的原因做了思索和推测。但是不管原因是什么，严复肯定希望自觉的人类努力会使已停止的中国历史的马达再一次运转起来。因此，他不得不同情孟德斯鸠的“艺术和科学的混乱状态”的观点。作为一个深深关注“变法”的不在位的立法者，严复必须关注变什么法的问题，并且不能全部接受涂尔干狂热的社会学决定论，也不能像斯宾塞那样对敢于随便修理社会进化机器的立法者表示憎恶。虽然孟德斯鸠是社会学的前辈，但是，他的社会学只是集中在政治方面，而在政治学领域内，他仍然希望人类可以做出左右人类大事进程的决定。严复显然抱有同样的希望。

事实上，19世纪的决定论的社会进化方案与18世纪的对立法者能量的信仰这两者的结合，造成了一种最难对付的混合物。未尝不可把严复和列宁以及世界上更“不发达”地区的许多知识分子相比，尽管这种比较表面上看起来很荒唐。社会进化不可抗拒地沿着预定的道路从已知的过去向着未知的未来前进这一观点，是极其吸引人和鼓舞人的。而同时，人们正痛苦地感到自己的社会没有令人满意地沿着预示的道路前进。注所以，人们必然会希望人类的自觉意志（可以说就是“立法者”）能将自己的社会推进到规定的道路上。在斯宾塞和涂尔干看来，朝着既定目标的运动，是由无处不在的、非人格的社会历史力量来推进的。在严复（和在列宁）看来，社会历史的阶段其实已变成一条固定的、明确的道路和一系列预先筑好的阶梯，但是，推动人类沿着这条道路前进的动力

本源，必须从那些知道这条道路并能带领他们的社会一步步从过去走向未来的人的自觉意志中去寻找。[注]如严复很久以前就说过的，圣人本是运会中之一物。斯宾塞的社会进化方案，使严复对于将来抱有很大希望，而孟德斯鸠则使严复相信，杰出的立法者和教育者可以采取实现这些希望的行动。

然而，像他对赫胥黎的态度一样，严复对孟德斯鸠也常常提出尖锐的批评。大体上，我们发现他的批评明确指向孟德斯鸠的令人沮丧的、使希望受阻的那一类决定论，特别是那些自然主义的和静态社会学的决定论，因为这些决定论先验地否定了中国将来发展的希望。

例如，严复拒绝接受孟德斯鸠把中国作为专制政体样板的分类法。在这种分类法里，孟德斯鸠的观点不仅限制了将来，也讽刺了过去。人们也许推测严复反感孟德斯鸠关于中国的毫无恭维的叙述代表了一种民族自豪感。尽管严复的这种动机无疑是存在的，但他决不反对孟德斯鸠关于中国的全部苛刻的评论。相反，他发现孟德斯鸠的许多苛评具有惊人的洞察力。而他感到必须反对的则是孟德斯鸠把中国当作真正的理想型专制政体这一观点。他之所以必须反对，不仅是因为这一观点不根据事实说话，而且显然是因为这一观点没有从本质上真正把握传统的中国政体的症结。

首先，严复不能容忍孟德斯鸠凭自己对中国历史复杂情况的感觉，就对专制政体国家进行粗略的想象。孟德斯鸠宣称，共和政体的“原则”或道德凝聚力是品德，君主政体的是荣誉，而专制政体的道德凝聚力则是畏惧。他说：“君主把大权全部交给他所委任的人们，因而那些有强烈自尊心的能人，就有可能发动革命，所以就要用恐怖去压制人们的一切勇气，去窒息一切野心。”[注]严复拒绝承认中国只是建立在畏惧之上的国家。针对在中国的传教士赞美中国国家政体的原则是畏惧、荣誉和品德兼而有之，[注]孟德斯鸠大声叫喊：“如果一个国家只有使用棍棒才能让人民做些事情，还能有什么荣誉可言呢。”[注]顺便提一句，孟

德斯鸠对传教士的攻击，可由“我们的商人”作证。孟德斯鸠还提到了雍正皇帝对待他的弟兄们的残忍行为，并据此暗示传教士与专制政体有特殊的密切关系。

严复在回答中指出，中国始终待君子以礼，而威小人以刑。他还指出在崇尚荣誉的欧洲各国，使用残酷的刑法也是众所周知的事情。[注]很显然，严复不认为使人畏刑是中国统治阶级行为的唯一动机。假如西方的君主政体是建立在以“荣誉”作为统治阶级精神气质的原则之上的，那么十分明显，整个“礼制”就相当于中国的荣誉原则。严复说：“民主者以德者也，君主者以礼者也，专制者以刑者也。礼故重名器，乐荣宠；刑故行督责，主恐怖也。”[注]严复发现，两项原则都在中国历史上起作用，所以他不能接受孟德斯鸠对君主政体和专制政体所做的严格划分。[注]他说，按照孟德斯鸠的说法，“凡治之以恐惧为精神，以意旨为宪法者，专制而已。虽然，吾尝思之，天下古今，果有如是之治制，而久立于天地者乎？殆无有也”。[注]即使是中国的暴君，也必不说其治乃“凭所欲为宪法，以恐惧为精神也”，而必说“吾奉天而法祖”[注]。并且，对恐怖手段和对礼制的依赖程度是因统治者及具体情况而异的。

与孟德斯鸠截然不同，严复只承认有两种性质相反的政体类型：君主政体和共和政体。他说：“君主之国权，由一而散于万；民主之国权，由万而汇于一。”[注]专制政体只不过是君主政体的堕落，所以从这个角度来说，中国的确是暴君统治下的专制政体的国家。孟德斯鸠说：“君主政体的性质，指的是由单独一个人依靠基本法律治理国家的那种政体的性质。我说‘中间的’‘附属的’‘依赖的’这些权力，因为实际上，在君主政体里，君主就是一切政治权力与民事权力的泉源。有基本法律，就必定需要有‘中间的’途径去行使权力，因为如果一个国家只凭一个个人一时的反复无常的意志行事的话，那么整个国家就什么也不能固定，结果也就没有任何基本法律了。”[注]在严复看来，这段话是对处在治理最佳状态时的中国传统政体的极妙描绘。他说：“上有宵衣旰食

之君，下有俯思待旦之臣，所日孳孳者，皆先朝之成宪。其异于孟氏此篇[注]所言者超乎远矣！……故使如孟氏之界说，得有恒旧立之法度，而即为立宪。则中国立宪，固已四千余年。”[注]然而，这里的真正区别在于，在君主制国家里，君主高于法律；而在近代立宪国家里，君主本身必须服从宪法。凡是君主高于法律的国家，往往可能是专制政体的国家。

在此不便评价严复对孟德斯鸠的专制政体概念所做的批评，但是，人们也许注意到严复低估了权力的因素。在孟德斯鸠的君主政体概念中，国王的权力实际上受到僧侣、贵族和平民三个等级的权力也即“中间”权力的限制。他认为，这三个等级“在某种程度上，是民众的保护人”。[注]严复在有一处似乎承认这种区别，但他的全部论证无疑在暗示，中国的士大夫阶级，好像受到自身那种寓之于礼的“荣誉”原则的驱使，也起着一种“中间”权力的作用。关于这个阶级是否仅仅是专制政体的驯服工具，或者这个阶级是否在某种意义上代表了一种中间权力，这个问题无疑至今仍然在研究中国历史的学者中争论不休。不管情况如何，严复不会承认中国几千年来的国家政体符合孟德斯鸠粗略的专制政体概念。不管中国怎样偏离欧洲的君主政体模式，它仍然是一种君主政体，并且能够照此被置于社会–政治的进化潮流中。中国是一个君主政体国家，人类历史上普遍的、好战的君主政体阶段也是中国所经历的一个阶段。

严复反对孟德斯鸠偏爱于用气候–地理决定论来解释事物。这一反对自然是与严复反对孟德斯鸠竭力将中国塞进专制政体范畴相关联的。在气候–地理因素方面，孟德斯鸠本身陷入了难以解脱的自相矛盾中。他在处理亚洲问题上（“论亚洲的气候”），太考虑气候和地理的因素了。他告诉我们：“亚洲是没有温带的，与严寒的地区紧接着的就是炎热的地区，如土耳其、波斯、莫卧儿、中国、朝鲜和日本等皆是。”由于这样的“事实”，在亚洲，强国和弱国是面对着面的；勇敢、活泼的民族和懒惰、怯懦、妇孺习气的民族是紧紧地毗连着的。因此，弱国被强

国所征服是不可避免的，由此导致了一种奴役性。而在温和的欧洲，“毗邻的民族都差不多一样勇敢”(注)。

严复明确反对完全错误的“中国没有温带”说，并指出了世界上许多温带地区仍处于未开化状态的事实。此外，严复还反对亚洲专制主义大帝国的形成乃是因为亚洲具有大片大片的平原、少有地域障碍这种说法。严复指出：德国虽然占有欧洲中部平原，但它实现国家统一只不过是新近的事。在过去，它是由许多小公国组成的。对德国的统一起更重要影响的是斯坦（Stein）和沙恩霍斯特（Scharnhorst）的变法，而不是地理因素。(注)

最后，严复坚决否定孟德斯鸠指归于气候和地理的重大作用。他说：“论（欧、亚）二种之强弱，天时、地利、人为，三者皆有一因之用，不宜置而漏之也。”(注)“夫宗教、哲学、文章、术艺，皆于人心有至灵之效。使欧民无希腊以导其先，罗马以继其后，又不得耶、回诸教纬于其间，吾未见其能有今日也。是故亚洲今日诸种，如支那。如印度，尚不至遂为异种所剋灭者，亦以数千年教化，有影响果效之可言。”(注)

强调文化因素，当然是严复始终如一的观点。他在翻译甄克思的著作时所加的按语，对文化因素有更进一步的强调。这种强调是与严复自己的社会进化观相一致的。孟德斯鸠静止的、自然主义的决定论不能为严复所接受。像后一个时期中国的大多数马克思主义者一样，严复也不能接受种种形式的严重偏颇于地理因素决定论的社会理论，他不相信是地理因素注定了中国要被固定在宗法—君主—专制三阶段的这个社会–政治进化模式里。

所有这些并不意味着严复已变成了传统中国的辩护士。实际上，他对孟德斯鸠关于中国的大多数关键性见解相当敏感。严复认为孟德斯鸠对专制政体的责难没有触及事情的本质。中国情况的进一步恶化，不仅因为中国比处在人类发展史上好战的、君主政体阶段的大多数国家更专

断、更残忍，而且因为它的无能和消极。中国的权力主义是消极的。它不去培育人类的活力和能力，不去推动社会进化，使之从单一同质的社会进化到高度发达的、千变万化而又相互关联的社会，而是尽一切可能去阻止进化的进程。它通过把一切社会声望都系于为政府服务之上，从而使全国的聪明才士，都趋于为宦，因此，社会分工得不到发展。甚至“今日出洋学生，人人所自占，多法律、政治、理财诸科，而医业、制造、动植诸学，终寥寥焉！”[注]这种情况要得到改善，只有当中国有了一部给人类各行各业以同等尊重和荣誉的新宪法之时才有可能。

当孟德斯鸠指出，在中国，宗教、习俗、法律和生活方式等等，一切都被搅混在“礼”的范畴之中时，[注]严复发现自己完全被此种一针见血的见解所震撼。在中国受到抑制的不仅有社会分工，而且还有文化在各个不同领域的发展。“中国政家不独于礼法二者不知辨也。且举宗教学术而混之矣。吾闻凡物之天演深者，其分殊繁，则别异晢。而浅者反是。此吾国之事，又可取为例之证者矣！”[注]中国社会普遍地、麻木地持续着包罗万象的礼制，使严复想起的更多的是斯宾塞对宗法社会的描述，而不是孟德斯鸠对理想的专制政体的描述：“民处其时，虽有圣人，要皆囿于所习。故其心知有宗法，而不知有他级之社会。”[注]因此，严复认为，礼制并不是专制政体的验证，而是阻碍社会发展的验证。

最后，我们再一次看到严复指责中国没有做培育“民德”的事情。当孟德斯鸠转而热烈赞扬古代世界理想化的民主城邦里那种平等与爱国心之间的紧密关系时，严复自然更加坚持认为平等和国家力量之间具有密切关系。当孟德斯鸠说，除了他们的礼之外，中国人是“世界上最狡猾的人”时，严复并不过分想要与他争辩。因为严复深为国人狭隘地只知关注个人生活而痛苦。中国没有做过什么启迪“热心公益精神”亦即公民感的事情。“在西方，涉及个人的事情，个人有处理的自由，他人不能干涉；涉及国家的事情，则人人都与之有关。中国不是这样，社会事务

限于国家，只有君主和大臣们才能关心。”[注]这样，“小人”自然只专注他们的个人私利，而从不把个人利益与社会利益统一起来。在此，我们发现严复基本上重复了他早期论文中对社会的谴责：“宗法–君主制的中国一直否认中国人民在德、智、体方面的活力。这个政体的特征不是凶残的、恶魔似的权力，而是怯懦地思慕高于一切的太平和宁静。”

如果严复必须反对孟德斯鸠关于专制政体的叙述，那么他也必然要谴责孟德斯鸠过分激昂的关于民主政体的先决条件的观点。孟德斯鸠的理想型共和政体，当然是建立在极端理想主义的古希腊罗马的城邦之上的。事实上，他没有看到当代世界的共和政体的任何实际例子（威尼斯当然是一个寡头政治共和国），因此，他很容易把古代的共和政体理想化。首先，他只是在城邦中寻找他的共和国原型（包括两种类型：寡头政治的和民主政体的），并由此得出结论：“共和国从性质来说，领土应该狭小，要不是这样，就不能长久存在。”他还提出大量的理由来证实这一点。他说：“在一个大的共和国里，因为有庞大的财富，所以就缺少节制的精神——利益私有化了；一个人开始觉得没有祖国也能幸福、伟大和显赫……在一个小的共和国里，公共的福利较为明显，较为人们所了解，和每一个公民的关系都比较密切。”[注]这些考虑，再加上其他的考虑，使他认为合乎于近代的、扩大了的民族–国家的唯一政治形式，乃是某种君主政体。

严复从生活在20世纪的有利条件出发，断然反驳孟德斯鸠，他说：“孟氏此言，取以例古之国家可耳，乃至今日，则其例几无一信者矣……而美利坚幅员埒中国，法兰西则半之，皆真民主矣。”[注]他还说，孟德斯鸠完全没有预见交通通信技术的发展，“盖自舟车用汽，邮驿用电以来，其事若取五洲而缩之卅里之内，故古之所不可者，而今皆无难”。[注]

严复强调技术和民主之间积极的相互关系，导致他更进一步反对孟德斯鸠关于民主政体的概念。根据孟德斯鸠的说法，民主政体是建立在

品德的原则之上的，品德是按照古代的节制来衡量的。所以，品德所指不过是“自我克制”而已，即为祖国利益贡献一切。“这种爱（爱法律和祖国）要求人们不断地把公共利益置于个人利益之上，它是一切私人品德的根源。”[注]除此而外，品德中还包含节俭的思想和俭朴的生活。“爱民主政体也就是爱俭朴。在这里，每一个个人既然都应该有同样的幸福和同样的利益，那么也就应该享受同样的快乐，抱有同样的希望。这种情况，如果没有普遍性的俭朴，是不可能达到的。”[注]在孟德斯鸠那里，民主政治、平等和俭朴的生活组成了一个牢不可破的整体的一部分。孟德斯鸠不仅没有预见到将使所有的人同时富起来的普遍的经济发展的可能性，而且也没有预见到民主政治（直接的民主政治）要求每一个公民具有直觉的公共道德。今天，民主政治和工业发展“相辅相成”的观念已被普遍接受，以致使我们忘记了18世纪一些最狂热的民主主义者与孟德斯鸠有同样的观点，即民主政治是与俭朴的生活相联系的。托马斯·杰斐逊（Thomas Jefferson）惧怕“制造业”对民主政治的影响便是个很能说明问题的例子。[注]

当然，必须补充说明，孟德斯鸠并没有发现个人自由和民主政治之间的必然联系。相反，他发现它们并非密不可分。他说：“民主政治或贵族政治国家，在性质上，并不是自由的国家。政治自由只在宽宏的政府里存在。”[注]他又说：“在民主国家里，人民仿佛愿意做什么就做什么，这是真的；然而，政治自由并不包含愿意做什么就做什么。在一个国家里，也就是说，在一个有法律的社会里，自由仅仅是一个人能够做他应该做的事情。”[注]在此，我们从孟德斯鸠的话中得到一个暗示，即卢梭所谓的人民的“一般意志”是与个人意志相对立的。另一方面，个人自由在英国宪法中得到最充分的体现，而英国是个自由的君主政体的国家。英国这个例子说明，民主政治、自由和富强并不一定是手拉手并肩前进的，“英国人比世界上任何一个民族更懂得如何使宗教、商业和自由普遍盛行”。[注]

严复觉得以美国、英国和法国为例，可以反驳孟德斯鸠的大部分思想。他发现自由、平等（机会均等）和经济物力论是同时并存的。但严复不曾反对孟子的反经济倾向，这是为了拔高古希腊古罗马时期的反经济倾向；严复也不曾以亚当·斯密对开明利己的赞扬之情来翻译亚当·斯密的著作，这是为了再一次赞扬“自我克制”的美德。历史的事实已经显示了自由、民主与开明的利己是携手并进的，并且，三者最终带来的是现代工业世界的繁荣昌盛。严复指出，达朗贝尔（Dalembert）已驳斥了孟德斯鸠把“自我克制”拔高为民主政治的道德基础的观点。达朗贝尔说，孟德斯鸠所说的民主政治的品德是爱国主义的别名。爱国主义要求不考虑个人利益，但最终，个人利益还是获得了。当国家富裕了，它的公民也就丰衣足食了。所以，有道德的公民考虑的是他自己的长远利益。严复也许会补充说，工业国公民为国服务，不仅表现在为国捐躯，如在战争中；而且表现在追求开明的个人利益的整个过程中。民和财富是相互加强的，哪里的人民富足有余，哪里的人民就会赞扬他们的自由和平等，并且充满了爱国的热情。另一方面，民主本身也是经济发展的一个基本因素。严复说：“欧美商业公司，其制度之美备，殆无异一民主……专制君主之民，本无平等观念，故公司之制，中国亘古无之。”[注]

孟德斯鸠说，贫穷有两种类型，“一种是由于政体严酷而陷于贫穷的，这种人民几乎不可能有任何建树，因为他们的贫穷就是他们所受的奴役的一部分。另一种是因为他们轻视逸乐或不了解人生的各种乐趣，以致贫穷”。[注]严复拒绝接受孟德斯鸠的两类贫穷说。因为无疑地，孟德斯鸠会把中国因衰败而造成的贫穷归入前一类。而严复认为对于中国的贫穷，必须区别看待，其中70%是属于后一类的。中国思想中也有对俭朴的赞美。如果这就是美德，那么，中国是懂得美德的。然而，严复反对这种美德，无论它是罗马的还是中国的。19世纪已经显示了所有的好事都是齐头并进的。自由与平等、法治与民主、富与强都是从同一个聚宝盆中倾倒出来的。

这里要提出一个问题，即严复翻译孟德斯鸠的著作，是表明了他的自由倾向，还是表明了他的保守倾向？如果表明保守倾向，则意味着他转向传统的中国，而对此已说得够多了，没有迹象表明严复确实如此。他念念不忘的仍然是他的西方思想。不过，孟德斯鸠的确加强了他思想中的保守方面，这方面本来早已由斯宾塞大大地加强过了。社会和政治的改革是极其困难的，因为改革不能脱离社会历史，不能在真空中进行。社会和政治的改革定会涉及进行改革的环境的性质。技艺必须建立在科学之上。人们不必接受孟德斯鸠关于“专制政体一旦形成，就总是专制政体”的观点，由此而承认生活在“宗法–君主–专制”国家里的人民不可能在一夜之间得到改变。当严复读到孟德斯鸠关于专制政体里的人民教育问题的论述时，他说：“未尝不流涕也……法固不可以不变，而变法岂易言哉！”[注]人们只能从头开始，首先是教育立法者，然后，立法者才能教育人民，并且逐步建立一部新宪法。但是，颁布了新法律而没有开创执法的“精神”，一切都将是徒劳的。

有一段时期，当吵吵嚷嚷地要求制定宪法和设立议院的呼声甚至在君主立宪派中也高涨起来时，严复觉得“不必遽开议院”。他信不过将要当立法者的那些人的品质。然而，他赞成按地区设乡局，推选合格的人民代表，与国家大臣一起审议国事。这样做，不仅为地方自治政府打下基础，而且最重要的是，这是一种教育手段。他说：“但使人人留意于种之强弱，国之存亡，将不久其智力自进。”[注]人民最终会认识到他们自身的利益与国家的利益是一致的。像穆勒、斯宾塞和赫胥黎一样，孟德斯鸠也绝对不相信人民具有内在的聪明才智。但严复认为，人民的聪明才智是严格意义上的潜在的，只有通过长期艰苦的教育过程，才能使其表现出来。“顾平等必有所以为平者，非可强而平之也。必其力平，必其智平，必其德平。使是三者平，则郅治之民主至矣。”[注]

就这一点来讲，严复只是反复重申他长期以来一直坚持的观点。然而，从他的按语中，人们也能发现，他的自由主义中包含着不吉祥的预示这一弱点，这是出乎意外的。孟德斯鸠强有力地使严复注意到他还未

曾清楚意识到的民主政治与个人自由之间的区别。孟德斯鸠关于古代民主政治的概念认为，既然法律是由大家制定的，是通过一种“一般意志”制定的，那么，个人对于城邦来讲，不可能存在自由。古代民主政治的自由只是自由地参与法律的制定。孟德斯鸠说：“人民仿佛愿意做什么就做什么，然而，政治自由并不是愿意做什么就做什么。”注而严复在翻译中，用了“国群之自由”和“小己之自由”这样有些含糊的说法，来表达政治民主与个人自由的区别。过去，他认为这些自由是互为补充的。而此时，他突然说：“特观吾国今处之形，则小己自由，尚非所急，而所以祛异族之侵横，求有立于天地之间，斯真刻不容缓之事。故所急者，乃国群自由，非小己自由也。求国群之自由，非合通国之群策群力不可。欲合群策群力，又非人人爱国，人人于国家皆有一部分义务不能。欲人人皆有一部分义务，因以生其爱国之心，非诱之使与闻国事，教之使洞达外情又不可得也。”注就是基于这个理由，严复才开始恳请设立乡局。在这种背景下，严复是在推进一种什么样的“个人自由”，在这里还不十分清楚。看来这种“个人自由”不可能是企业家从事工商业的自由，也不可能是其他人从事其他有益于社会事业的自由。所有涉及“天赋活力”的自由形式，本身就是必须被调动起来的社会力量的不可或缺的一部分。由此，人们不能不感到，正是那些更集中地关系到个人本身“自社会获得自由”的形式，被放到第二位上考虑了。如果说这就是“保守主义在增长”的标记，那么，孙中山在晚年也表达了与此非常相似的观点，他坚持中国当时所需的不是个人的自由，而是国家的自由。是严复首先明确说明了，不是所有的自由形式都可以与富强有关。所以，照此看来，严复思想中面向未来的成份要多于面向过去的成分。注

不管怎样，除了上述在自由问题上的弱点外，严复的译作《法意》并不标志他对自己的基本信仰有任何实质的退避。而正是在《法意》中，严复欢呼民主政治是人类社会发展的制高点。也正是在《法意》以及他的另一部译作《社会通诠》中，他声言，与孟德斯鸠相反，他热烈信仰人类朝着民主政治的进化是分阶段向前发展的。在此，他肯定了开

明的利己以反对“自我克制”；也正是在此，他热烈拥护与整个儒家传统相对立的非人格的“法治”，以反对任何形式的“圣贤之治”。

---

1. 《论法的精神》，严译本名为“法意”。——译者注
2. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第64页。《论法的精神》一书，严复没有全部翻译，其中卷三十、三十一没有译。
3. 上述文字见严复的《法意》卷八标题“论三制精神之敝”，商务印书馆，1981年。
4. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第969页。
5. 上述文字见严复：《孟德斯鸠传》，《严复集》第1册，第145页。
6. “别的国家为了政治利益而牺牲商务利益，英国却总是为了商务利益而牺牲政治利益。”孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第13页。
7. 上述文字见《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第900页。
8. 上述文字见亚当·斯密：《国富论·序言》，第6页。
9. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第969页。
10. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第969页。
11. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第1004页。——译者注
12. 上述文字见涂尔干：《孟德斯鸠和卢梭，社会学的先驱》（*Montesquieu et Rousseau, Précurseure de la Sociologie*），巴黎，1953年。
13. 上述文字见严复：《孟德斯鸠传》，《严复集》第1册，第145页。
14. 严复在1906年的《政治学讲义》中提出把归纳法和比较分析法都作为严密的政治科学的基础。
15. 孟德斯鸠《论法的精神》的第二十九章全是讲“制定法律的方法”的。
16. 上述文字见前引涂尔干著作，第105页。
17. 涂尔干看待发展问题，无疑比斯宾塞更怀有矛盾心理。
18. 上述文字见前引涂尔干著作，第108页。
19. 上述文字见前引涂尔干著作，第108页。
20. 上述文字见孟德斯鸠《论法的精神》第八章。
21. 爱德华·甄克思（Edward Jenks，1861—1939），英国法学权威，牛津大学讲授英国法律的高级讲师，也任教于当时新建的伦敦经济学院，他的著述涉及英国立法和宪政的历史，很有名的一部著作是《中世纪法律和政治》（*Law and Politics in the Middle Ages*），伦敦，1898年。

22. 《政治史》的严译本名为“社会通诠”。——译者注

23. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第957页。

24. 上述文字见孟德斯鸠《论法的精神》第八章。

25. 当然，列宁也为资本主义中心地区的历史动力的呆滞与不活动恼火。

26. 当然不是所有的人，整个想象倾向于杰出人物统治论。只有那些懂得社会进化的科学和清楚地认识了从过去到未来的道路的人，才能是“立法者”。

27. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第31页。

28. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第134页。

29. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第134页。

30. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第960页。

31. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第961页。

32. 严复说：“三制精神，若其论出于吾人，则必云：太上之民主以德，其次有道之君主以礼，其次无道之专制以刑。所谓荣宠，即礼也；所谓恐怖，即刑也。至此节能自为其身价云云，则荣宠之为礼，尤可见也。盖有道之君主，为人臣者尚得进退以礼故也。”严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第941页。

33. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第949页。

34. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第949页。

35. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第937页。

36. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第20页。

37. 这里指孟德斯鸠《论法的精神》一书中“与专制政体的性质有关的法律”一节。——译者注

38. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第939—940页。

39. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第62页。当然，孟德斯鸠对贵族的这种辩解被许多人认为是他思想中的反动成分。参阅富兰克林·福特（Franklin Ford）：《法官服与剑》（*The Robe and the Sword*），剑桥，马萨诸塞，1953年。

40. 上述文字见孟德斯鸠《论法的精神》上册，第288页。

41. 上述文字见严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第983页。

42. 上述文字见严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第981页。

43. 同上。这段话有两点值得注意：1. 倾向于承认西方成功的前近代根源；2. 高度评价中国文化对于保存中华民族的作用。周振甫认为后一点标志着严复向传统的转化。实际上，赞扬中国文化的“保存”作用，是近代民族主义者对待“民族传统”的典型态度。其中的含义是十分清楚的，即一旦中国能够沿着富强的道路前进，中国就将超越这种文化。

44. 上述文字见严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第1001页。

45. 孟德斯鸠的专制主义完全是建立在恐惧之上的这一断然说法，从来没有与他对中国的描述真正相符过。他说，中国作为一个国家，是通过反复向民众灌输适当的习俗和礼仪来维持太平和井然有序的。

46. 上述文字见《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第992页。

47. 上述文字见严复：《孟德斯鸠法意》上册，第416页。

48. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第131页。

49. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第131页。

50. 上述文字见严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第960页。

51. 上述文字见严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第960页。

52. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第27页。

53. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第46页。

54. 卢梭也说过，民主政治只适合于"小而穷"的国家。卢梭：《社会契约论》（*The Social Contract*），牛津，1953年，第349页。

55. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第162页。

56. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第162页。

57. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第162页。

58. 上述文字见严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第999页。

59. 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第9页。在商业与民主政治的关系问题上，孟德斯鸠坚持"贸易经济"不必与民主政治水火不容。"贸易的精神自然地带着俭朴、节制、勤劳、谨慎、安分、秩序和纪律的精神。当过多的财富破坏了整个贸易精神时，害处便来了。"同书，上册，第52页。

60. 上述文字见严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第943页。

61. 上述文字见严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第982页。

62. 上述文字见严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第957页。

63. 上述文字见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第162页。

64. 上述文字见严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，第981—982页。

65. 有趣的是，同样的古典民主政治的观点可能也存在于黑格尔的真正的自由社会这一概念背后。孟德斯鸠在论证"政治自由与公民的关系"时，强调个人安全——大致上包括"公民权"所涵盖的整个范围。

第八章 《社会通诠》

严复在1904年翻译的爱德华·甄克思的《政治史》，即《社会通诠》，可以看成是《法意》的姐妹篇。在《法意》的按语中，严复反复提到了甄克思和他的《政治史》，并且如已指出的，甄克思似乎起到了纠正孟德斯鸠分析中静止的、“不前进”的本质这一错误的作用。[注]当然，严复早在第一次接触达尔文和斯宾塞的著作时，就已热诚地信奉了他们关于人类历史不断前进、进化的说法。正是斯宾塞教导了严复完全依据社会政治制度的有机发展来思考人类历史。很显然，孟德斯鸠分析中的静止本质使严复不得不去寻找一本易于把握的小册子。这本小册子应根据社会发展是普遍的、由低向高演进的观点简明地叙述人类历史。这样，这本小册子就可用来矫正孟德斯鸠的观点。

甄克思的观点基本上与斯宾塞的社会进化观点相一致，但在某些引人注意的方面有分歧。在简单明了的社会由低级向高级发展的分期框架中，甄克思论述了人类社会从原始的“图腾崇拜”社会，通过“宗法”社会而进入“国家”或称“政治社会”的过程。与斯宾塞一样，他也把国家（近代民族国家）形成的原因归于军事防御的作用。然而值得注意的是，“军事阶段”与“工业阶段”的区别，在斯宾塞那里是十分清楚地标明的，也是不可缺少的；在甄克思那里，这种区别却是模糊不清的，或更确切地说，是看不到的。作为一个政治科学家，甄克思自然要关注政治制度。事实上，甄克思的论述所注意的中心在于近代“合理化的”国家的出现，而不在于工业革命的出现。在甄克思看来。“政治社会”的决定性事实就是：“在纯政治阶段，所有的社会都将被发现是同一种类型的变种；这种类型就叫作主权国家。无论何处，在所有这种类型的社会里，都存在着一种权威。这种权威不理睬任何要求，最终绝对控制着社会每一个成员的行动。”[注]

当甄克思倾向于认为英国的政体代表了人类社会政体的最高形式时，他更加注意的是所有近代民族国家之间的共同特征而不是它们之间的区别。由于同样的原因，甄克思决不像斯宾塞那样盲目地热衷于近代社会里的国家作用问题。而当他赞同斯宾塞的国家“原本是一个军事组织”的观点时，他似乎并不觉得在工业社会里，国家将要消亡了（他从未把这个问题作为一个独立的问题来论证）。注他显然没有从根本上背离过自由传统，而且对“国家行政管理权的无限扩大”和“欧洲大陆上治理有术的国家”不抱热情；但是，他却声称：“给国家行政管理权硬性划定不可逾越的范围是最迂腐的做法。”注他似乎完全没有意识到斯宾塞的以近代工业体系为代表的“自发”的合作形式与“人为的、强制的”国家组织两者之间的区别。

所有这一切反映了19世纪末20世纪初英国社会思潮的转变。当时，斯宾塞那种旗帜鲜明地反中央集权下的经济统制的自由主义正在迅速退却。值得注意的是严复对于斯宾塞和甄克思之间的区别毫无了解。如已指出的，斯宾塞对“军事的”和“工业的”两个阶段的严格区分从未给严复留下深刻印象。他响应斯宾塞关于充分发挥个人的活力和创造性的积极主张，但他从未吸收斯宾塞关于这种主张只有通过削弱国家权力才能达到的说法。既然严复对斯宾塞关于这些问题的主要观点从未加以特别的注意，那么，他也不会去注意斯宾塞和甄克思之间的区别。注

重要的是，严复通过甄克思的著作可以强调他对一种有机的社会进化论的深深信仰。在《社会通诠》的译者序中，他反复强调人类的演化与生物体的成长两者之间的相似之处。人类的演化经历了一定的明确的阶段，正像人的成长经历了“童、少、壮、老”各阶段一样。注严复认为首要的是这一由低向高发展的模式适用于一切人类。他说：“夷考进化之阶级，莫不始于图腾，继以宗法，而成于国家。”注严复像后一时期的共产党史学家一样，深信人类进化是普遍的、由低向高发展的。像他们一样，他热诚地接受了西方历史的进化代表了人类进化的常规道路这

一观点，因为他热诚地信奉这条道路可能通向的目标。也像他们一样，他不可避免地要面对中国无可争辩的失败的窘境，即中国没有能够通过设想中的普遍性发展模式的所有阶段。按照被严复和正统的共产主义教义所接受的进步标准来衡量，中国衰落了。这个问题，我们已多次接触到。不过，在《社会通诠》的译者序中，严复最终正面地遇到了这个问题。

共产党人以帝国主义的出现为理由解释了这个问题。他们说，要不是西方帝国主义列强的干涉禁锢了中国的进化力，中国早就通过历史进化的正常阶段了。严复不是这样来解释的，他经常哀叹西方帝国主义对中国的影响，但是他认为西方帝国主义是生存竞争导致的正常结果，中国无能力参与这一竞争，必须根据中国自己作为一个有机体是衰败和虚弱的来解释。他不参与对西方的浮士德式的劲头做道德评判。他认为真正的问题是中国为何迄今不适应生存竞争。“异哉吾中国之社会也！”这是他的《社会通诠》译者序的开篇第一句。他说：“天下之群众矣，夷考进化之阶级，莫不始于图腾，继以宗法，而成于国家……此其为序之信，若天之四时，若人身之童少壮老。”[注]

然而，严复继续指出，无论如何，进化的步伐是有很大差别的。虽然西方在封建主义末期（这一时期被看成是从宗法社会向“政治”社会的转变期）进化步伐相对慢一些，但在过去200年里，它的进化步伐却快得令人吃惊。另一方面，“还观吾中国之历史，本诸可信之载籍，由唐虞以讫于周，中间二千余年，皆封建之时代，而所谓宗法亦于此时最备。其圣人，宗法社会之圣人也。其制度典籍，宗法社会之制度典籍也。物穷则必变”。[注]事实上，变化的确发生了。随着以秦始皇开创的统一的秦帝国兴起，中国便开始了非常类似于从宗法社会向中央集权的、官僚政治的“军事国家”的过渡。但是在走完了向军事国家过渡的路程后，中国民众的风俗、习惯和思维方式依然停留在宗法社会阶段。因此说“在彼则始迟而终骤，在此则始骤而终迟”。[注]

严复十分明智，他意识到上述说法只是一种描述，并不能解释问题。中国为什么停止前进了？这里必然有原因。为什么“宗法制”死死勒住了中国社会？严复反对孟德斯鸠的地理决定论，以及他对专制政体特殊本质的系统阐述。

事实上，从严复的译著中，人们偶然能够发现严复对上述问题勾画的轮廓，这些勾画的轮廓也许可以叫作附加情况说明。中国曾迅速获得统一，并且长期未受到外界强国的挑战，正是这样的实际情况使中国的竞争能力衰退了。然而，他主要还是从文化精神方面来解释的。他认为，中国圣人的教义曾使宗法社会的思想冻结和绝对化。圣人极其成功地把这些思想强加给了子孙后代，因此阻碍了进化发展。圣人的思想有社会历史的根，这个根深扎在特定的社会结构之中，而且这种思想已成为一种自主的力量。我们再来看一看严复早期论文中提到的文化这一关键性的决定因素。中国统治阶级曾选择了由宗法制作为保证的太平、和谐和静止的平衡。圣人的观点经过几个世纪，凝结成了一种固定的思维模式。这种思维模式犹如起抑制作用的酶，阻碍了社会进化之树的生长发育；而同时演进着的西方思想却犹如促进生长的荷尔蒙，使自然进化的力量得以自由发挥出来。然而，文化道路的重大分歧究竟始于何时呢？在严复早期的论文中，他倾向于把达尔文、斯密、瓦特和斯宾塞看成是伟大的文化英雄。也就是说，他只是在后启蒙时期里寻找西方进步的思想渊源。但是在《法意》和《社会通诠》的按语中，我们觉察出了他的新倾向，即在更早的时期里寻找重大文化分歧的源头。

在这两部译著的按语中，我们发现了严复的人类历史由低向高发展的观念具有严重局限性。严复认为，一般的社会进化形态学，对于东西方的确都是适用的。然而，重要的文化分歧早在人类历史的宗法阶段已经显现出来。严复曾受到孟德斯鸠的很大影响，他曾经关注过这样的事实，即类似自由、平等和民主的东西是否在古希腊罗马的城邦业已出现。然而，通过甄克思的理论，严复又彻底相信古希腊罗马的世界仍然处在人类发展的宗法阶段。因此，当孟德斯鸠赞美古希腊、古罗马的父

权制权力，认为这种父权制权力是民主政治的支柱时，严复驳斥他，指出：古希腊、古罗马实际是宗法社会，这种父权制权力因素“与民主治制实为无涉者也”。不过严复认为，即使古希腊、古罗马的城邦处在宗法阶段，它们也是与众不同的宗法社会，至少雅典和罗马这两个城邦把自由、民主和平等的思想注入了西方文明的血液中。但这些古代思想本身不足以成为近代民主政体国家兴起的原因，因为如孟德斯鸠明确指出的，这种类型的直接自治在城邦里可行，而不适宜于近代按疆域划分的国家。总之，需要研究的是，代表制政府机构是如何产生的。

严复在1906年的《政治讲义》中说，欧洲人懂得了“古人市府之良法美意，有可以施诸邦域大国之中者，要其关键，则在行用代表而已”。代表制制度在亚里士多德（Aristotle）的教义和在古代希腊、罗马的显而易见的历史遗训的双重钳制下，经历了几个世纪才艰难地成长起来，因为亚里士多德的教义和古希腊、古罗马的教训都认为自治只能在城邦里实施。然而，仅仅经过了1000年的艰苦努力之后，欧洲就发展起了这种民主的自治的制度。

甄克思曾指出，古希腊、古罗马原始的议会与民主政治无涉，不过是一个征税的机构罢了。而严复并未受其影响，他说：“作者推原议院始制，谓其事有诸责之必承，无权利之应享，故不可指为民权见端。此征实之谈，无可复议。虽然，自不佞观之，则于此等处，正见欧洲阿利安种人，民权根本之盛大，而断非吾种之所几及者也。盖彼虽当中叶黑暗时代，其拓土开国之人，暴戾横恣，著自古昔，然莫不知赋税财物者，本民之所有。至吾欲取而用之，虽有设官所以治民，养兵所以卫民，可以借口，然而皆不足，必待民之既诺，而后乃可取也。故虽召集通国之民，其事颇为烦费，且有时或动民嵒，顾其劳不可以已。不如此者，赋不可加，财不可得也。乃令试执此义，而求之于神州震旦间，而为考之于古以来圣经贤传之繁富，其有曰君欲赋民，必待民诺者乎？至于韩愈之《原道》篇，则曰民不出租赋则诛而已。”最初的中世纪议会所代表的利益无论怎样有限，它们的目的无论怎样受约束，它们代表

的却是古希腊、古罗马的民主政治与近代世界的民主政治之间活生生的联系。它们反映了对被征税者权利的保护，因此已显示出欧洲民族积极的、维护自我权利的抗争心理的迹象。欧洲民族的这种心理与中华民族消极忍耐的惰性心理形成了多么鲜明的对比！正是中华民族的这种心理使中国人从进入宗法阶段之始就处于受奴役的状态。

因此，尽管严复强烈地信奉人类历史由低向高发展的观点，但他还是倾向于从古代文化发展的不同方向来寻找东西方差异的根源。人们从这一切中，不可能找出严复对中国文化有较和善的评价的迹象。相反，他显然认为是中国的文化阻滞了中国的进化成长。

然而，我们从《社会通诠》的按语中，发现了严复的一段极其乐观的、几乎是奔放不拘的，然而并无特色的评论。他说，西方的能力已使庞大的疆域国家与民主政治的结合得以实现，这正是近代欧洲极其富强的原因。中国虽然还远远没有达到民主政治的地步，但中国毕竟具有强大的疆域国家的许多因素，不是吗？甄克思在论近代政体形式的一段文字中，论证了联邦制政体的弱点。他说："在唤起民众火一般的热情，或使民众的爱国之情（这是国家安全的重大因素之一）萦绕于政府方面，联邦制政府很可能不如民族的或中央集权的政府。"[注]这种对那些本质上可以说是"混合式"的国家的评论，突然把严复的注意力引向了中国人基本上是同种的这个问题上。他说："吾译前语，于吾心怦怦然。何则？窃料黄人前途，将必不至于不幸也。"因为中国人属同一种，且人口众多。在斯宾塞体系中，"种"作为一个重要因素，自然占有显著的地位。所以，严复总是考虑到中国人是黄种人，"其风俗地势，皆使之易为合而难为分"。不管中国文化有什么样的弱点，它已使同一种人在数量上达到了惊人的程度。假如中国能够克服陈规陋习，摆脱沉重的精神包袱，假如中国能够获得知识、力量和美德，"一旦幡然悟旧法陈义之不足殉，而知成见积习之实为吾害，尽去腐秽，惟强是求，真五洲无此国也"。[注]这段不平常的异常轻快乐观的评议也许反映了在清朝政府实行新政的初期，严复对新政抱有相当的希望。当然，这段评议首先反

映的仍是严复坚定不移地、潜神默思地、坚持不懈地关注国家如何才能强盛。

严复当时把希望牢牢系在清王朝的近代化努力上，因此，他深深地敌视任何妨碍这种努力的事情，并从甄克思的著作中又一次发现某些人强烈坚持的见解是站不住脚的。在严复眼里，由孙中山、汪精卫、章炳麟和其他革命者培育起来的反满情绪，代表着他们为了革命的利益任意毁灭改革的希望，而这种革命在当时的中国进化阶段里只能导致毫无希望的混乱。更重要的是，这种反满情绪代表了中国社会最具宗法性的反动特征，即集团的或宗法的排外主义的复活。当甄克思指出，在宗法社会里，“章程庄严地允许每一个人有权只接受他自己的种族或民族的审判，无论他在哪里”[注]时，立即使严复想起了那些维持甚至加剧满汉之别的企图。仔细读读下面严复的这段按语，可以看出他既反对满族努力墨守他们的特权，也反对革命者的汉族主义。他说：“中国社会，宗法而兼军国者也。故其言法也，亦以种不以国，观满人得国凡三百年，而满汉种界，厘然犹在……今日党派，虽有新旧之殊，至于民族主义，则不谋而皆合。”[注]孙中山和其他革命者使用“民族主义”一词，实际上力图将汉人与满人区别开来。严复把民族的“族”归结为种族–部族的意思，从这个意义上来说绝没有错。严复认为中国当时首先需要的是建成强大的“军事”国家，所有的公民在“军事”国家里将只是为国尽忠。但满族本身的某些蒙昧主义因素，加上某些革命者的煽动，却为复活一种分裂倒退的部族思想积俗铺平了道路。

值得注意的是，严复的这段按语特别引起了革命党的敌意，革命党根本不接受这种倒拨历史时钟的指责。胡汉民在一篇相当有见识和有意思的文章中，借用了严复自己的社会达尔文主义来证明：满族简直就是劣等民族，只有当优等的汉族获胜时，中国才能兴旺发达。[注]而易激动的汉族主义者章炳麟则坚持汉人对满族的仇恨是正义的，显示了真正的民族主义，绝不是向什么“部族主义”的倒退[注]。

所有这一切使我们看到，严复对待政治现实的态度过分理智。占据政治舞台突出地位的激情、愤恨和敌意，与政治科学提出的任务并不相干，甚至相悖。当时，开始为那个时代渲染气氛的满汉对立正在加剧。这种满汉对立不是由革命者制造的，但革命者准备借助于感情的力量，使之以正当的自觉方式为他们的革命目的服务。我们已经看到，严复是断然反对革命的，他认为发展人民的德、智、体的能力是一个艰难困苦的任务。如已指出的，严复从斯宾塞、赫胥黎、穆勒和孟德斯鸠那里没有学到一点点杰斐逊曾从中学到的东西，杰斐逊认为未受过教育和启发的民众在革命之后很快就会具有必备的智慧或常识。严复则认为，革命不会起推动进步的作用，反而有可能为一个愚昧民族的倒退的宗法积俗解脱缰绳。所以，需要的应是“科学地”指导改革，这个改革要由士大夫来发起，而且，这样的改革只有通过现有政府的权力才能实行。虽然清政府绝不是理想的改革工具，但它是唯一可用的工具[注]。义和团运动中表现出来的对外国人非理性的仇视和满汉民族间的相互仇视，只能被看成是一种破坏力量。严复本人无疑想在中国民众中培育一种爱国的民族主义，这种爱国的民族主义也是“民德”一词的基本内容。然而，要培育这种爱国感情，必须同时进行许多其他的改革，包括提倡健康意义上的经济利己，对民众进行科学技术教育，而首要的是创建一个理性化的民族国家机构。所有这些考虑，加上气质上的保守主义，也许足以解释严复为什么对利用普遍的激情和愤恨作为政治工具表示冷谈，或更确切地说，表示敌意[注]。必须重申，严复的这种保守主义显然不意味着他对西方思想有丝毫的偏离。相反，《社会通诠》的按语最集中地体现了严复对逐渐进化的信念是坚定不移的，也就是说，他坚定不移地在近代西方寻找人类未来的形象。儒教的价值观念不仅仅本身是错误的，还是一个时代的错误的反映，是一个早该退出而还未退出历史舞台的社会发展阶段与时代不合而引起的错误的反映。

---

1. 与其他许多对于孟德斯鸠所做的判断一样，“静止的”这一判断当然也不是绝对正确的。孟德斯鸠对待西欧进化的态度肯定是囿于一种历史框架之内的；对此，严复在1906年的《政治讲义》中曾提到过。他说：“十八世纪以前，已有言治不由历史者，希腊时如

柏拉图，最后如卢梭……言治皆本心学，或由自然公理，推引而成。是故本历史言治，乃十九世纪反正之术，始于孟德斯鸠。”严复：《政治讲义》，《严复集》第5册，第1243页。

2. 上述文字见甄克思：《政治史》，伦敦，1900年，第151页。
3. 上述文字见甄克思：《政治史》，第140页。
4. 上述文字见甄克思：《政治史》，第147、148、149页。
5. 上述文字见严复在《政治讲义》中说：“譬如英伦，可谓程度最高之军国国家。”见《严复集》第5册，第1264页。
6. 上述文字见《译〈社会通诠〉自序》，《严复集》第1册，第135页。
7. 上述文字见《译〈社会通诠〉自序》，《严复集》第1册，第135页。像其他那些相信不可逆转的前进的有机体类比的信奉者一样，严复对于这种类比显示的较为不吉祥的方面——衰老和死亡的前景——毫不表示忧伤。
8. 上述文字见《译〈社会通诠〉自序》，《严复集》第1册，第135页。
9. 上述文字见《译〈社会通诠〉自序》，《严复集》第1册，第135—136页。
10. 上述文字见《译〈社会通诠〉自序》，《严复集》第1册，第136页。在《社会通诠》第二章的一段按语中，严复说中国社会“宗法居其七，而军国居其三”。见《严复集》第4册第923页。
11. 上述文字见严复：《法意》，商务印书馆，1981年，第73页。
12. 上述文字见严复：《政治讲义》，《严复集》第5册，第1303页。严复还继续强调交通、通信技术的发展是民主政治得以实行的另一个因素。
13. 甄克思指出，当时“‘选民’和代表两者都很不受欢迎”。甄克思：《政治史》，第132页。
14. 上述文字见严复：《〈社会通诠〉按语》，《严复集》第4册，第927页。
15. 上述文字见甄克思：《政治史》，第157—158页。
16. 上述文字见《〈社会通诠〉按语》，《严复集》第4册，第933、933—934页。
17. 上述文字见甄克思：《政治史》，第124页。
18. 上述文字见《〈社会通诠〉按语》，《严复集》第4册，第925—926页。——译者注
19. 上述文字见胡汉民的《述侯官严氏最近政见》，《民报》第2期，1906年12月。这篇文章也以它对斯宾塞的社会有机体观点的有意思的批评（根据日本自由主义者小野塚喜平次的观点）而闻名。
20. 上述文字见章炳麟的《社会通诠商兑》，《章氏丛书太炎文录》，第20卷，1917年。

21. 严复常常谈到政府的腐败不见有任何扭转的情况，特别是在《法意》的一些按语中。

22. 事实上，孙中山和其他革命者都没有广泛呼吁全体人民，他们不过是准备利用反满呼声反映最强烈的那部分人的政治热情。

第九章 《穆勒名学》

在某种意义上说，严复的译著《穆勒名学》（*Logic*）是严复综合思想体系的基本原理。[注]我们在这里谈的是他的理智活动。严复认为，中国的问题首先是科学的问题。当然，他曾激烈强调科学，包括自然科学和社会科学对近代西方繁荣富强所起的作用。牛顿、达尔文、斯密、穆勒和斯宾塞都曾为19世纪欧洲富有生机的物力论奠定了科学的基础。然而，西方在科学革命之前，首先有某些观念的革命，某些精神的出现预示了科学革命的到来。维护自我权利的风气、竞争的风气，以及支持法律和政治发展的力量，在科学革命之前已经出现。可是在中国，西方经验只能通过科学的媒介，即只作为知识被吸收。

1906年，严复在上海青年会发表的政治演讲中，坚持他所信奉的政治原则具有严格的科学性。[注]当然，中国的传统经典也十分关注政治领域，但“政治一宗，在西国已成科学。”[注]这种科学是建立在对历史规律所进行的研究之上的，这些规律的知识是通过归纳得到的。“盖天生人，与以灵性，本无与生俱来预具之知能。欲有所知，其最初必由内籀。内籀，言其浅近，虽三尺童子能之……但内籀必资事实。”[注]政治规律得自史实。幸运的是，西方伟大思想家已经做了很多这方面的工作。他们通过归纳，已经得出一些社会政治进化的基本规律，这些基本规律已可被用来作为演绎的法则。所以，中国不需要重复西方已做过的那些艰苦的归纳工作。但只有当中国的政治家彻底地以西方政治科学的方法和由这些方法得出的规律和知识武装起来时，他们才能知道去做什么。没有正确的政治科学，就不可能有“术”。“不知术之不良，皆由学之不明之故。”[注]在此，我们看到的不仅是严复的拯救中国有赖于知识这一燃烧着的信念，还有他关于如何才能获得真正知识的明确观点。西

方科学成就的背后蕴藏着逻辑科学，“如贝根言，是学为一切法之法，一切学之学”。[注]

严复对这种“学之学”的关注，当然并非自此时始。我们已看到，义和团起义那一年，他在上海组织“名学研究会”，就是这种关注的一个表征。他的译著《穆勒名学》就是这种关注的直接成果。这部译著的前半部是1900到1902年间译成的。其时，严复还正在译《群学肄言》和《法意》。《穆勒名学》出版于1905年。1909年，严复为其译著《名学浅说》（*The Primer of Logic*）写的译者自序中，对没有完成《穆勒名学》后半部的翻译工作，以及自己因脑力不济，无力续完这部博大精深的著作深表遗憾[注]。（译《名学浅说》的目的是以它作为对穆勒基本观点的扼要概述。）从语言的角度来讲，译《穆勒名学》是严复全部翻译任务中最繁重的一项，可以说它使严复将所有古文词汇搜罗殆尽。

严复对逻辑学的关注。也许始于他早年在福州船政学堂初次接触西方科学之时。如我们已知道的，早在1881年，他就对斯宾塞《社会学研究》中论述“原则”的章节印象颇深。斯宾塞在对科学做专横的等级分类时曾说：“应坚信只有通过研究抽象科学，即逻辑学和数学，才能了解事物间的必然联系。”假如社会学是一门“包括所有其他学科的现象”的科学，那么，逻辑学和数学不仅是自然科学不可或缺的基础，而且也是社会科学不可或缺的基础。虽然斯宾塞对于逻辑学的论述绝对没有穆勒的论述明确，但斯宾塞揭示了最抽象的学科同与富强直接相关的学科之间的联系。逻辑学与严复的中心关注有双重关系，它不仅是最高最具体的科学——社会学的基础，而且是物质和力量即“质力”科学的基础。

然而必须注意，严复信奉的不是一般的逻辑。他关注的并不仅仅是把中国所特别缺乏的一门极为重要的学科引入中国。[注]他信奉的显然是穆勒的逻辑学，一种最特殊的逻辑分支。这种逻辑背离了逻辑学的重要传统，因此后来受到逻辑学家们的严厉批判。穆勒企图建立一种完全以理想主义–经验主义的传统为基础的逻辑学，即把所有的经验知识严格

地建立在归纳的基础之上。他说：“一切科学的基础，甚至演绎和论证的基础，都是归纳。”[注]逻辑学必须处理的唯一材料是分散的感觉印象和“意识状态”，因此，所有的学科都完全是靠归纳所得到的材料建立起来的。

无疑，不管严复所深深信奉的穆勒执迷的归纳主义是什么样的逻辑，他信奉它，首先是因为他看到这种逻辑对中国传统思想中的某些逻辑错误倾向有独特的纠正和解毒的功用。这些逻辑错误在严复心目中是与中国文化的重要弊病——消极、惰性、拒绝付出最大的努力——紧密相连的。穆勒的归纳主义代表了对知识是先验的或天生的各种观念的强烈抨击。在严复看来，相信先验的知识，相信直觉，是与他认为的中国思想中最令人悲叹的倾向之一紧紧相连的。在论文《救亡决论》中，他曾公开抨击中国思想中强调直觉知识的各种学派。他认为全部的错误倾向集中体现在孟子所说的“万物皆备于我”之中。宋代的主观唯心主义者陆象山和明代的王阳明强化了先天知识的错觉，他们否认《大学》中“格物”一词讲的是推究自然界的“外物”，鼓吹“不出户可以知天下”的观念。不幸的是“后世学者，乐其径易，便于惰窳敖慢之情，遂群然趋之”。[注]从这里，我们看到了不愿到世界中去探索世界的难以把握的真实，与中国衰败的根源即消极、惰性、自满之间的关系。

中国思想无疑是了解归纳法原则的。《大学》《易经》，尤其是朱熹理学，都是懂得归纳法原则的。严复说：“朱子以即物穷理释格物致知，是也；至以读书穷理言之，风斯在下矣……中土之学，必求古训。古人之非，既不能明，即古人之是，亦不知其所以是。”[注]由此看来，归纳法虽已被发现，但却被作为一种基本的论证手段而误用于古典文献中。坐在自己的书屋里，诵读和注疏那些基本内容本身就大成问题的经书，并不比坐着冥思苦想自己的直觉好多少。归纳是行动主义的一种形式，包含斗争的意思。人们为了探索自然界不可改变的原则，必须认真研究孤零零的无条理的事实。

事实上，人们也许懂得达尔文主义框架中的归纳法原则。穆勒说，人们不必受一般命题的干扰，可“从特殊到特殊进行推理”，正像没有关于“火烫”的一般公例，小孩也不会把手伸入火中一样。严复补充说，进化论者把这种构成归纳的基础的、最简单的学习方式看作生存竞争的功能。动物与孩子通过与残酷现实的斗争，习惯于避免那些对他们有害的事物。至于成人，如赫胥黎指出的，语言能把所有这些分散的首次经验体现在一般命题中，这种一般命题是一种科学速写。科学的职责是有意识地、有系统地扩展人类对整个自然界事实领域的揭示，以便人类在与自然界做斗争时获得更大的效益。

严复的早期论文，已清楚地暗示他信奉整个归纳法的科学解释。他译著中的按语，常常抨击天生的知识、直觉知识、先验知识，以及不是得自观察的那种虚假事实。穆勒指出，虽然一切科学最初是由归纳法得来的，但当一门特定学科发展时，它越来越变成一组简单的演绎公例（科学变得“越来越是演绎了”，但“并不因此而排斥归纳”）。这导致了严复的一段发自内心的感叹：“成学程途虽由实测而趋外籀，然不得以既成外籀，遂与内籀无涉；特例之所苞者广，可执一以御其余。此言可谓见极。西学之所以翔实，天函日启，民智滋开，而一切皆归于有用者，正以此耳。旧学之所以多无补者，其外籀非不为也，为之又未尝不如法也，第其所本者大抵心成之说……初何尝取其公例而一考其所推概者之诚妄乎？”经过几个世纪，“外籀公例”在包含五行说和九星占卜术的前提下形成，这种五行说和九星占卜术，“无他，其例之立根于臆造，而非实测之所会通也”。

严复这段话似乎是攻击任意的想象，他与穆勒一样厌恶任何认为数学真理是建立在先验的推理之上的观念。当穆勒攻击呼威理博士的数学公理“由心理本身的素质先验地领悟而不必反复试验加以证实”的论点时，呼威理的这一观点立即使严复想起了王阳明的良知说，“呼威理所主，谓理如形学公论之所标者，根于人心所同然，而无待于官骸之阅

历察验者，此无异中土良知之义矣”。[注]穆勒坚持一切数学真理都是由归纳得来的，这一观点在严复看来，彻底驳斥了中国所有的直觉主义。

严复赞同穆勒努力降低数学作为一门先验的、纯演绎的、其真理是必不可少的和不依赖于经验的科学的特殊地位。这种赞同的另一个理由是基于这样的事实，即数学家的主张在他心目中总是以某种方式与中国关于《易经》的那些说法联系在一起。用李约瑟的贴切的话来说，即《易经》被看成是“一个概念的仓库，几乎任何自然现象都可以归于这里”。[注]当然，严复知道《易经》中有数灵学成分，并且知道数灵学在中国人通常的推测中所起的作用。因此，他认为，任何关于数学的术语及相互关系超越了经验（如穆勒所认为的）的暗示，与中国人几世纪以来从数字和其他符号的推测中得出关于现实的结论的做法是直接抵触的。“有那么一些人，他们在谈论西方科学时往往赞美数学是西方科学的基础，这种说法其实是只见其表，不见其里。人们只可以说，数学是伟大的工具。”[注]然后，严复继续讨论中国人努力利用“数字”作为科学（实指六十四卦、五行和其他用于无效的推测的凭据）的基础。

把中国的数灵学测算法与西方的数学相比较，这也许是可笑的。但在严复看来，中国的数灵学与西方的强调数学纯演绎性的数学学派至少有一个隐含的共同特征，它们都倾向于从一个纯概念的领域推断出万物的真理[注]。人们也许会说，严复完全忽略了中国数灵学测算中任意的或纯粹的猜测性，与西方数学内含的逻辑的作用之间有巨大的区别。然而，穆勒使他确信，西方数学的合理性基础是，数学与其他所有的学科一样，即本身得自对经验的观察，而不是建立在与其他学科不一样的基础之上。数学来自经验，而且，它是那些同样来自经验但更为实用的科学的婢女[注]。穆勒没有使中国那些人得到一丁点安慰，那些人正在西方科学中寻找允许他们继续正襟危坐、不去同严酷的现实世界搏击，而光凭头脑想象就可以获得真理的东西。

有一点也许要注意到，严复似乎有一种内在的信念，他在斯宾塞、

斯密、穆勒、达尔文、孟德斯鸠和甄克思的著作中获得的那些基本真理都是归纳法的成果。孟德斯鸠比起别的人来，更可能被指责为不依据事实；斯密因无法知道他身后出现的事实而被谅解了。然后，总的来说，严复认为他们都是通过归纳法的原则，从经验中获得各自的真理的。

然而，严复虽然接受了以这种方式作为治疗中国知识分子弊病的药物，但他似乎不接受构成穆勒整部著作的基础的、实证主义的、“反形而上学”的设想。在此，我们再一次看到严复有能力抓住他所需要的而剔除其余的东西。穆勒的《逻辑学》终究是用来为他的现象论的经验主义提供逻辑武器的。穆勒主张永远从经验出发，经验在他的概念中，说到底只包含意识和感觉状态。汇总感觉材料碰巧在某些方面与我们的经验有关，关于这个问题，确实只能说这些。穆勒始终如一地拒绝信奉莫里斯·科恩所谓的“现实世界关系结构的客观性”。(注)穆勒认为经验是意识状态及其内容。“因为人体是刺激头脑进行感觉的不可思议之物；所以，头脑是进行感觉和思考的不可思议之物。”(注)在《逻辑学》中，穆勒绝对不考虑这些“不可思议之物”，轻松自在地相信现象领域会给予人类所要求知道的一切。而进行归纳所必不可少的因果联系的假说，最终依赖的不是别的，正是心灵的习性——联想的习性。

那么，严复决定翻译《逻辑学》一书，是否表明他将抛弃曾从斯宾塞的综合体系和道家的神秘主义两者的结合中得到的恢宏的形而上学了呢？其实，他对于不可思议领域诸如老子的道、佛教的涅槃和新儒教的大终极的深深虔信，并没有被穆勒的主观主义的实证主义所触动。通常意义的不可知论的语言不能动摇他，因为到处是神秘主义的不可知论的语言，这种情况下是不允许用普通经验的语言来描述终极实在的。当穆勒把人体定义为引起感觉的未知外因时，严复立即想起了佛教徒“凡有‘达摩’之物都为非真”的信条，以及《吠陀经》的“非二元论”教义和《说文》中对“道”的定义。对于有宗教倾向的严复来说，斯宾塞的“不可知”和穆勒的“未知的外因”，也许是一切领域中最真实、最重要的领域。因此，严复愿意向穆勒让步，承认“万物”的世界也许是现象的和相

对的。“窃尝谓万物本体虽不可知，而可知者止于感觉”[注]，“吾心舍此无以为知”[注]。但是，他对不可思议之物的根本态度与《逻辑学》对“神秘主义本体”这一王国的漠视冷谈大有天壤之别。

更重要的是，严复是否接受了穆勒关于“世界的关系结构的客观性”的不可知论，这还是有疑问的。斯宾塞曾在他的《第一原理》中说，可知世界不能像穆勒想要我们相信的那样，是与不可知的（或用他自己的话，即“不可理解的”）世界截然分开的。恰恰相反，斯宾塞指出，可知的世界只有根据空间、时间和自然规律等这样一些范畴才能被理解；这些范畴则被认为既是客观的和普遍的，而它们本身又是不可理解的。现象的不断变化是被组织在合理的秩序中的，这种合理的秩序发源于终极的不可思议的“道”。因此，严复在哲学上所师承的是斯宾塞而不是穆勒。

严复与穆勒共同的基本态度，是反对一切先天观念、先验的主观思想范畴和直觉知识的概念。然而，严复不完全反对在现象的不断变化背后有一个客观的合理秩序的观念，而且他没有能觉察出哲学的困境就在于力图完全通过归纳法得到这样一个秩序。

总之，严复从穆勒的《逻辑学》中获得的是一个行动纲领，即一个通过归纳法征服自然（包括体现在他的社会史中的人的本性）的计划。培根作为归纳主义之父，曾公开赞扬：知识就是力量。只有通过顽强探索客观世界的“无理性、无条理的千变万化”，才能从宇宙的取之不尽的仓库中获得财富。归纳法本身是为富强而斗争的根本武器。但是，严复继续深深地感到需要宗教和形而上学，而对构成穆勒《逻辑学》基础的合理的、有限度的实证主义，他则完全没有提及[注]。

---

1. 《穆勒名学》的英文原著书名直译为“逻辑学体系：演绎和归纳”。本译著在下文提到穆勒此书时简称为“逻辑学”。——译者注

2. 在清政府即将实行宪政的形势下，严复被邀请讲演中西政体之不同。见王栻《严复传》第72页。

3. 上述文字见严复：《政治讲义》，《严复集》第5册，第1243页。

4. 上述文字见严复：《政治讲义》，《严复集》第5册，第1243—1244页。饶有趣味的是穆勒在他的《逻辑学》（伦敦，1896年）的最后一章（严复没有翻译这一章，但肯定读过）中支持“历史的规律”可以由归纳得出这一观点。穆勒屈从于他那个时代的历史循环论，尽管他追随经验主义——功利主义的传统，而这些传统的倾向性基本上不是历史循环论的。

5. 上述文字见严复：《政治讲义》，《严复集》第5册，第1248页。

6. 上述文字见严复：《〈穆勒名学〉按语》，《严复集》第4册，第1028页。
   引文中的“贝根”即“培根（Bacon）”。——译者注

7. 上述文字见严复：《〈名学浅说〉序》，《严复集》第2册，第265页。

8. 与后来的胡适一样，严复完全知道古代的名家公孙龙、惠施等人的名学研究。他把“Logic”（逻辑）译成“名学”，无疑暗指古代名家的艰难尝试，但他没有详细讲述过他们的研究。

9. 上述文字见穆勒：《逻辑学》，第147页。

10. 上述文字见《救亡决论》，《严复集》第1册，第45页。严复对王阳明学派的敌视十分清楚地表现在他为《王阳明先生集要三种》写的前言中（见《严几道诗文抄》III，第16—18页）。著名的古典文献翻译家莱格（Legge）把难解的“格物”一词译成“investigation of things”（探究事物）。这样翻译是符合朱熹学派的观点的。朱熹相信真理要到千变万化的客观世界背后的原理中去寻找。王阳明把“格物”解释为“反对物质欲望”，实际上，王阳明是非常注重具体环境中的实践活动的。不过，他注重的实践活动是实现儒家的道德标准。这种实践形式无论与什么样的富强都无关。

11. 上述文字见《原强》，《严复集》第1册，第29页。

12. 上述文字见严复：《〈穆勒名学〉按语》，《严复集》第4册，第1045页。

13. 上述文字见严复：《〈穆勒名学〉按语》，《严复集》第4册，第1047页。

14. 呼威理博士（Dr. Whewell），严复按语中的译名，现通译为“休厄尔”，本书中保留严复用的译名。——译者注

15. 上述文字转引自穆勒的《逻辑学》，第152页。

16. 上述文字见严复：《〈穆勒名学〉按语》，《严复集》第4册，第1049页。

17. 上述文字见李约瑟：《中国科技史》第2卷，第322页。

18. 上述文字见穆勒：《逻辑学》，第146页。

19. 上述文字见严复：《〈穆勒名学〉按语》，《严复集》第4册，第1048页。

20. 在严复看来，坚持数学的演绎性，必然是指从人的主观上获得真理。他当然把中国的数灵学测算看作主观的。呼威理为了论证数学是先验的必然的真理，沿用了康德式的

说法，说数学真理固定在“人类心理素质中”。

21. 上述文字见莫里斯·科恩（Morris Cohen）：《哲学与科学研究》（*Studies in Philosophy and Science*），纽约，1949年，第135页。

22. 上述文字见穆勒：《逻辑学》，第40页。

23. 上述文字见严复：《〈穆勒名学〉按语》，《严复集》第4册，第1036页。

24. 上述文字见严复：《〈穆勒名学〉按语》，《严复集》第4册，第1036页。

25. 穆勒是否能坚持不超越他自己公开声称的哲学前提，这本身就是很可存疑的。

第十章 对道家学说的沉思

乍一看，几乎不能想象有比穆勒的《逻辑学》和老子的《道德经》更不相容的两种精神产品了。然而，正是在1903年，译完《穆勒名学》前三卷刚一年之后，严复接受了为他的门生熊季廉准备重编老子经典撰写一系列评语的任务[注]。也是在这一年，严复出版了他的译著《群学肄言》和《群己权界论》，并且完成了《政治史》（即严译《社会通诠》）的翻译。孟德斯鸠的《论法的精神》（即严译《法意》）一书的翻译工作也正在持续进行。

不能把严复的思想截然地划分为“中国传统”和“近代西方”这两个互不关联的方面，这一点已经论述过。《穆勒名学》的按语已提供了一些严复兼容穆勒和老子思想的迹象。事实上，为《老子》做评语，并不意味着严复对这些年里构成自己综合哲学的基本前提有丝毫偏离。如果说为赫胥黎、穆勒和孟德斯鸠的著作所加的按语里包含对老庄的赞美。那么，对《老子》所做的评语毫不含糊地证实了严复完全信奉达尔文和斯宾塞。事实上，评语简略地勾画出了严复关于人类命运的总体看法，以及他在整个前10年间发展起来的在宗教和哲学这些领域里所持的基本态度。

然而，事实依然是，严复正在兴致勃勃地从事翻译时，居然注意起那个古远的、半神秘的人物老子来。甚至有一些理由可以认为，熊季廉准备新编一部《道和道之力》的做法是由严复促成的，因为他常常说：“其（老子）说独与达尔文、孟德斯鸠、斯宾塞相通。”[注]年轻的熊季廉，受过的教育主要是传统的，正热切地在自己已熟悉的中国思想所提供的参考框架内寻找新倾向（熊季廉是王夫之的狂热崇拜者），严复所说的老子和西方圣人之间的密切关系可能大大鼓舞了他。

所有这一切，倾向于支持这样的观点：严复最初的动机是要通过再一次声明“吾古人之所得，往往先之”以拯救民族自豪感，即面对他本人认为的近代西方思想的显著优势，来拯救他自己和中国人的自尊心。取法乎下言之，人们甚至可以说，对传统文化做出这种姿态，意在确保他自己不受依然是根深蒂固的传统势力的攻击。然而，后一种说法，看来是没有根据的。注重传统的官员所信奉的传统并不是抽象的“传统”范畴，而是官方的儒教。事实上，严复的评语中，有一处提到儒教，使用的口气是极为尖锐严厉的。他在评论老子的原则具有潜在的民主倾向时，把这一点与儒教做了鲜明的对比：“君主之国，未有能用黄、老者也。汉之黄、老，貌袭而取之耳。君主之利器，其惟儒术乎！”注官方传统主义的兴趣在于拯救儒教，严复为老子的辩解，却是明确的反儒教的。

但是毫无疑问，严复撰写评语的要务之一，是要在《老子》中发现那些特别关于像他自己所理解的那种“民主”和“科学”的暗示。他首先坚持认为老子的形而上学和斯宾塞的形而上学两者是完美和谐的。当然，在先秦思想中努力寻找对西方思想的预知，这并非是第一次。在《〈天演论〉自序》中，严复已谈到《易》和《春秋》中有关归纳和演绎程序的暗示。而《老子》哲学的民主倾向已在《辟韩》一文中受到赞扬。至于严复这样做的动机问题，在1903年时与在1895年时同样难以解答。因为我们想起严复在《〈天演论〉自序》中就曾说过，现时的中国人没有什么理由可以为古人早已暗示了现代西方真理这一事实而自豪。再有，必须注意的是，严复对老子的赞扬是直接对他个人的赞扬；他不是把老子作为“民族遗产”的代表，而是作为唯一的智慧源泉来赞扬的。虽然严复无疑为自己在老子和西方圣人的见解中发现了对应物而感到高兴，但有大量证据说明这一点并非他被老子所吸引的根本理由。事实上，我们将看到，这种寻找对应物的努力在关键问题上没有成功，每当这种时候，严复总是公正地抛弃了中国古代圣人。

所有这一切可以说明，至少在严复这一例子上，通过发现中国人预

知近代西方思想来拯救民族自豪感这一动机不是主要的，甚至在严复评点《老子》时也同样如此。严复曾从孟德斯鸠和甄克思那里得出这样的观点：至少西方思想的某些特征根源于古希腊、古罗马和中世纪的欧洲。因此，他不再信奉那种认为现代世界与前现代世界绝对不相干的观念。既然他坚定地信奉了人类历史由低级向高级发展的学说，那么，他就有理由据此推理得出中国古代的一个思想家也许已预知到了一些斯宾塞的思想。他的自豪也许由这种信仰引起，但是，与其说他的自豪也许是这种信仰的结果，倒不如说这种信仰是他自豪的结果。当然，这种信仰正确与否是另一回事。总的来说，在《道德经》里寻找对“民主”和“科学”的信仰的根据，在我看来是站不住脚的；尽管类似的说法在几十年前就被提了出来，甚至还提前使用了李约瑟在《中国科学技术史》中的论证方法[注]。

正像李约瑟倾向于把科学毫无疑问地认同于他所谓的“有机体哲学”一样，严复认为科学必然是指斯宾塞的整个形而上学体系。穆勒也许已讲清楚了科学的逻辑方法，但他没有动摇严复关于斯宾塞的综合哲学是通过最严格的归纳逻辑原则得来的这一信念。如我们在严复1895年的论文中已看到的，他认为斯宾塞主义与中国玄学的主流即一元论的泛神论是一致的。在《老子》的评语中，严复则把老子看成这种中国哲学的本源。夏曾佑在《侯官严氏评点老子》的序言中说，老子生卒年代先于孔子和其他“百家”，因此，他的书是抽象哲学在中国的第一次表达。严复无疑持有这一传统观点。因此整个中国思想的核心想象都归之于老子了，即认为“万物”产生于某一先天地而生的本源，又以某种方式持存于其中，并不断地回到其中。这一想象的确是中国形而上学和宇宙论思想的永恒基础。但是，这一想象是否起源于老子，所有同具这一想象的中国思想方式在其他方面是否互为一致，这些问题在此不可能加以讨论。在严复看来，这一想象可以很容易地比作斯宾塞的异质复杂的世界产生于同质单一的世界，即老子的“朴”。

而且，像斯宾塞的“不可知”一样，这种终极的“道”也无法被描述出

来，但它是万物的本源。事实上，关于这一点，严复坚持认为，“道”不仅是新儒学的“大终极”和斯宾塞的“不可知”，而且就是西方哲学的“第一因”。至于“第一因”的概念不知是否的确就是创始的比喻说法（老子说：“可以为天下母，吾不知其名。”[注]《老子》中充满了这类比喻的格言），这一问题并不令严复感到困扰，因为他充其量是个不成熟的玄学家。然而，严复所坚持的看法却使老子和科学领域联系起来了，当然，这显然又是与寻找各种起因相关的。另外，严复还发现，像斯宾塞在《第一原理》中强调“多样化的世界的相对性”一样[注]，老子也强调万物都是相对的，只有“道是绝对的”。而且，正如我们在《天演论》的按语中看到的，“天地不仁，视万物为刍狗”的著名论断，曾被用来支持达尔文主义关于自然对于它的各个生灵的命运极为冷漠无情这一教导。

严复的“科学的”解释，最为牵强附会的一个例子，是他对《道德经》第48章中的两句话，即“为学日益，为道日损”所做的评语。在这里，严复用老子的话支持穆勒的逻辑学。严复认为，“日益”显然涉及归纳法，以归纳法的累积法获得知识；而“日损”则涉及演绎过程，这个过程把累积过程得到的结果汇拢起来而得出一个还原方程。因为忠实信奉穆勒关于归纳和演绎过程之间关系的观点，所以，严复进而声称：“其日益也，所以为其日损也。”[注]对于公正的读者来说，这两句话与《道德经》里其他许多段落一样，似乎含有对于使人把注意力放在万物之上而脱离虚无之“道”的学问的典型抨击。所以，这两句话，其实完全不意味着对归纳逻辑的拥护，而似乎包含着对一般“知识”的贬低。但基本上可以说，严复称老子为赞成科学的哲学家，这一说法是建立在他认为老子和斯宾塞的思想有密切关系这一假设之上的。[注]

又与李约瑟一样，严复也在《老子》中发现了民主倾向，尽管他俩的根据完全不同。李约瑟在英国平均派和其他类型的“集体主义”思想家那里寻找道家民主的原型，而严复则在孟德斯鸠对古希腊、古罗马民主的描述中寻找。孟德斯鸠曾发现古希腊、古罗马的民主原则是一种朴素的自我克制“美德”。严复感到这种“美德”就是老子的“德”和“无为”。“中

国未尝有民主之制也。虽老子亦不能为未见其物之思想”[注]，但人们能从《老子》中发现民主的观念。老子的“小国寡民”乌托邦与孟德斯鸠的真正民主只限于城邦，不是说到一个点子上了吗？严复还把老子的乌托邦与卢梭的原始主义也进行了一番比较。[注]对此，人们也许产生了疑问，就像怀疑老子的怜悯与李约瑟说的平均派的清教主义意图是否真有密切关系一样，怀疑孟德斯鸠所谓的带有极其虔诚和牵强附会的公民意识的古希腊、古罗马的“美德”与老子完全超脱的飘逸的非政治的“德”，是否真有什么密切关系？看来李约瑟和严复能够得出的只是反面的东西，即对文化的攻击和把专制政府与高度发展的文化相联系。[注]《老子》和《庄子》都像贬低技术和其他一切“高级文化”的表现形式那样，贬低现代社会秩序。然而，《老子》里并没有提出一种可供他那个时代的政治结构选择的“政体”。相反，他似乎把政治结构视为当然的事，但他所提倡的不是民主政府，而是小国寡民。

这样，严复清楚地看到了《老子》的民主要素与原始主义的思想主题之间的联系。那么，当他正切齿愤恨中国历史进化趋于停滞时，他岂不突然变成一个原始主义的皈依者了吗？他把老子的民主乌托邦与孟德斯鸠对古希腊、古罗马民主政体的想象联系在一起的事实，却说明他不是原始主义的皈依者。如我们已知的，严复在最后曾反对孟德斯鸠对古希腊、古罗马民主政体的想象，他反对把简朴、自我克制和小块领土看成近代意义上的民主政体所必需的先决条件。他看到，在近代世界里，大规模的代议制民主政体已变成导致富强的引擎；而古代希腊和罗马所提供的只是某种空洞的民主政体概念。因此，只是在这个层面上，才可以说老子是在中国的与他们相对应的人物。

然而，严复最终承认，在原始主义这一可能是所有问题中最基本的问题上，一条不可逾越的鸿沟把他和老子分开了。对于这个问题，他直言不讳，这在李约瑟的论述中是不易看出的。当面对《道德经》的第十八章至二十章时，他不得不承认：在把老子思想和近代西方思想两者等同起来的假设中，有一条基本的鸿沟。老子说：“大道废，有仁义；智

慧出。有大伪……绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有……见素抱朴，少私寡欲。绝学无忧……众人皆有己，我独顽似鄙，我独异于人，而贵食母。”[注]显然在这样一类段落中，我们发现了老庄最富特色的“哲学道教”。不管老子与后来的中国“循环哲学”的各种变种所共有的形而上学的主张是什么。正是在这里，我们发现了老子的特殊和独一无二之处。

在严复看来，这一段话所包含的意思不是别的，正是对整个人类文化事业的抛弃，而且首先抛弃的可以说正是整个人类进化的过程。严复在评语中说：“以下三章，是老子哲学与近世哲学异道所在，不可不留意也。今夫质之趋文，纯之入杂，由乾坤而驯至于未济，亦自然之势也。老氏还淳返朴之义，独驱江河之水而使之在山，必不逮矣。夫物质而强之以文，老氏訾之是也。而物文而返之使质，老氏之术非也。何则？虽前后二者之为术不同，而其违自然，拂道纪，则一而已矣。故今日之治，莫贵乎崇尚自由。自由，则物各得其所自致，而天择之用存其最宜，太平之盛可不期而自至。”[注]老子以十分激进的方式，得出了一般中国圣人所持的文化宿命论。这种宿命论不欢迎人类充分发挥自己从宇宙这个取之不尽的仓库中获得的潜力，也即通过宇宙和人类的进化过程使人类认识自我的那种潜力，而是驱赶这种潜力使之回到它原来存在的地方也即“无”之中，好像迫使河水倒流回它的源头一样。老子不愿意毫无偏见地相信，人类的能力通过自然选择的严峻考验，将体现在从未有过的更复杂和“更高级”的人类组织形式之中；而是向往宁静的“母亲”，这种想象几乎使人想起弗洛伊德（Freud）的退回到子宫的说法（这里的这一概念适用于全人类）。

在此，严复回到了1895年的《论世变之亟》中首次提出的大论题上。如果说老子和庄子坚决反对把自由想象为最大限度地发挥人的“天赋活力”，把活力、动力、维护自我和残酷的竞争置之脑后，并且最终躲藏到无以名状的“道”之中去，那么，儒家也曾试图通过把人类发展的“宗法”阶段加以冻结或理想化，来阻止潮流的发展。对于道家来说，

儒家企图理想化的周初社会秩序已经走得太远了。这种社会秩序中已经包含着暴力、非正义、忧虑、烦恼和谬误。对于儒家来说却相反，它包含着作为所有“高级文化”的必要成分的太平与和谐。道家和儒家都曾反对进一步解放人在体、智、德三方面的活力。两家都反对把富强作为自觉的理想，反对系统地和有意识地追求富强。而西方却明确显示了：投身到进化的长河中，乘着滚滚洪流勇往直前，人们最终将达到大同的海洋。这里无疑捎带有对“左派”的攻击，这是指那些企图迫使进化改变步子的革命党，他们显然必须弄清楚自己在进化长河中处于什么位置。

不过，上述这一段落基本上能表明严复清楚，尽管老子和斯宾塞两者的形而上学的先决条件可能在形式上相似，但他们各自所持的态度之间有一条鸿沟。既然了解到老子关于“科学”和“民主”的最终观点与真正的科学和民主有着质的区别，严复努力寻找老子思想和近代西方思想之间对应成分的努力就破灭了。当老子呼喊“绝学无忧”时，严复的评语就无法回避这一喊声的反知识本质，尽管他曾努力从别处寻找老子对穆勒逻辑学的暗示。严复说：“绝学固无忧，顾其忧非真无也……非洲鸵鸟之被逐而无复之也，则埋其头目于沙，以不见害己者为无害。老氏绝学之道，岂异此乎？”[注]有人也许争辩说，老子那里有自由的思想。那么，这种思想显然与严复的思想是不同的。这种自由，脱离了目的，脱离了去“取得人们所能达到的自由”的努力。最后，如果说那里有“民主”思想，那么，只能是孟德斯鸠描述的“古希腊古罗马民主”原则的相似物。古希腊、古罗马民主的原则，也许是近代西方的物力论和强大的民主政体背后的必要条件之一，但它们肯定不是全部的条件。像老子一样，建立起古希腊、古罗马民主政体的圣人们，曾承认人民能够照管自己，但无论是老子，还是古希腊、古罗马的民主城邦的思想家们都不曾承认人民具有巨大的进化潜力。

严复愿意接受老子的“高级文化”导致了不公平和腐化堕落这一观点，并且愿意承认不公平和腐化堕落在近代西方社会都存在。严复认为近代欧洲的种种欺诈、伪善在文明出现之前并不存在。他甚至在《老

子》第五十三章的评语中说：“今之所谓文明，自老子观之，其不为盗夸者，亦少矣。此社会党、虚无党之所以日众也。”[注]严复对近代西方文明消极面的认识早就有了，在《原强》一文中，严复就指出西方世界贫富悬殊，但他进而把不平等视为自然选择的计策。在此之前，他还曾指出“社会主义者”对贫富不均的反应。然而，他并不是社会主义的崇拜者，他依然信奉文明。要达到富裕、强盛和最终的和谐，必须付出历史的代价；要建设一个强大的民主政治的国家，必须打破一切旧框框。

最后，严复对老子的兴趣并不仅仅在于他能使老子成为中国民主和“科学”的先驱，老子最终的更大价值在于他的教诲中的宗教式形而上学的内核。严复从一开始起就寻求在斯宾塞的“不可知”、老子的“道”、佛教的涅槃、吠檀多的不二论和新儒学的大终极之间，建立对应关系，这一点是很明显的。严复和李约瑟对待道家的态度在这方面形成了鲜明的对照。李约瑟不仅企图将道家的神秘成分降到最低限度（他通过不断地把“道”字译成“自然规律”来达到他的部分目的），而且竭力坚持佛教与道教是完全不同的。严复无疑也并未把佛教与道教等同视之。在一条评语中，他甚至有意思地说：“老言无死；佛说无生。”[注]道教虔诚信仰世界万物之特征皆系无目的、无为和自发性。“道”中也包含着现象世界的这些特征。然而，这些看法并不妨碍严复声明老子的无以名状的“道”，与佛教的“自在”是完全同一的；两者的终极本源也是同一的：“常道，常名，无对待故，无有文字言说故，不可思议故。”[注]“老谓之道，《周易》谓之太极，佛谓之自在，西哲谓之第一因……不生灭，无增减，万物皆对待，而此独立；万物皆迁流，而此不改。”[注]“老子道纪，其形容处，大类释之涅槃。”[注]

因此，我们再一次面对早在1896年在严复对《天演论》的按语中发现的问题：为什么社会达尔文主义的中国鼓吹者强烈地感到需要那个躲在进化长河背后的最终的、不变的、更高的道呢？假如他已是一个中国的民族主义者，深深地思索着怎样使中国摆脱耻辱而成为富强之国，假

如他除此以外，还持有一个坚定的信念，即把某种自由主义的价值观念作为达到富强这一目标的唯一手段，那么，为什么这些新的信奉不足以成为他生命的意义所在呢？

当然，对这个问题没有太合适的回答。还应该指出一点：我们不是在讨论严复的个人特质。强烈关注道教和佛教的，当时不是严复一个人。与他同时代的较为著名的人物，如梁启超、章炳麟、谭嗣同、杨文会、夏曾佑等人都对道教与佛教表示了极大的兴趣和关注。年轻的谭嗣同声称自己是儒者，但他把儒家的“仁”拔高为一种形而上学的绝对，就类似于佛教的自在一样。从另一方面看，这种转向中国思想的“非正统”的传统，也许意味着对被儒家绝对化了的既定的社会和政治秩序的深深嫌恶。佛教和道教都指向一种不可言喻、不可思议的终极本源，这种终极本源甚至超越了全部既定的现实秩序和结构，并认为现实秩序和结构都是相对的。显然，由于这种超越宇宙的终极本源存在于一切既定秩序之外，因此，用谭嗣同的话来说，它能鼓励努力“冲决罗网”，打碎儒家的正统枷锁。存在于一切既定秩序之外的终极本源是一个拥有无穷可能性的仓库。如严复在评语中所说，儒家并不了解“道”是无穷尽的。根据“道”是无穷尽的观点来看，“道”，甚至佛教的“自在”，都能从老子和佛陀的特殊生命观中分离出来，并变成豪爽的浪漫主义的源泉。[注]严复本人，无疑不是浪漫主义者，他认为从“道”的母体中脱胎而来的万物，严格地服从达尔文和斯宾塞奠定的物理学的规律和进化的途径，即人类社会从过去到将来的进化遵循着一条清楚划分、明确限定各个阶段的路线。但是毫无疑问，无穷无尽的“空”，比企图使特定的社会和政治秩序绝对化、凝固化的儒教，更倾向于认为万物具有向异质性、复杂性和组织性的更高水平进化的可能性。

但在看到道教的神秘主义比儒家的“理性主义”更欢迎出现新变化之外，严复最终也悟出了“道”的“不可思议”和“空”。他抱着一种罗神[注]式的态度，放眼西方而胸怀中国，关切着中国的富足、强盛、生机勃勃和创造精神。然而，不知为什么，对进化和发展的宗教般信仰还不能满足

严复个人的需要，他仍然深深感到需要“从永恒的方面”来看待整个进程。如果说1911年前，当严复对中国的将来抱着很大的希望时就有这种不满足感，那么，人们可以想象在后来的年月里，在他不断趋向悲观和绝望的情况下，这种不满足感该会多么强烈。严复并不赞成老子努力迫使进化的潮流退回到它的山间源头去，即原始的“道”那里。然而，即使在顺流而下时，回头再看看源头以坚定信念，对他来说，也是十分必要的。

---

1. 严复后来充满深情地为这位年轻人（熊季廉）撰写了传记。他们于1900年在上海相遇。其时，已在家乡南昌市接受过扎实的传统教育的熊季廉，要求拜严复为师。严复对他的深慎极有印象，愿意做他的西学指导。于是，熊季廉就像他的导师和益友那样，准备寻找中国数学流派和近代西方数学之间所有的确定关系和互补性。严复：《熊生季廉传》，《严复集》第2册，第273页。

2. 上述文字见《侯官严氏评点〈老子〉夏曾佑序》，上海，1931年。又见《严复集》第4册，第1100页。

3. 上述文字见《侯官严氏评点〈老子〉》上篇，第5—6页。又见《严复集》第4册，第1079页。

4. 上述文字见李约瑟的《中国科学技术史》第2卷，第2节。

5. 上述文字见《老子道德经上篇》，第14页。见《诸子集成》第3册，中华书局。

6. 上述文字见斯宾塞的《第一原理》第4章。

7. 上述文字见严复：《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1095页。

8. 李约瑟在《中国科学技术史》第2卷第87页中坚持，老子对学习和知识的攻击只能应用于对儒家“伪知识”的攻击上，而不是对“自然知识”而言。还值得注意的是，像李约瑟一样，严复也看到了“科学”和“民主”之间的有机联系。在1906年的《〈政治讲义〉自序》中，严复指出，哥白尼理论完全与“上”和“下”的绝对观念有关，并且因此给予所有的地位观念一个致命的打击。它是自由、平等理论的根据之一。在一个自由和平等的社会里，人们的地位是由严峻的自然选择所证明的他们的内在价值来决定的，而与绝对化了的社会等级无涉。然而，老子远在哥白尼之前，已用相对论原理阐明了所有这些现象世界的对立面。见严复的《政治讲义》，《严复集》第5册。

9. 上述文字见严复：《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1091页。

10. 上述文字见严复：《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1091页。

11. 上述文字见严复还把老子的君主“无为而治”的思想解释成圣贤之治可使民独立干事，凡是民的德、智、体得到最大限度发展的地方，即使没有君主的经久不变的能动性，也

能获得富强。见《侯官严氏评点〈老子〉》上篇，第5—6页。

12. 上述文字见《老子道德经上篇》，第10—11页。

13. 上述文字见《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1082页。“老子哲学与近世哲学异道所在……亦自然之势也。”这几句是从对《易》中的《卦》第12和64卦的抽象解释中得出的。

14. 上述文字见《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1082页。

15. 上述文字见《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1097页。“朝甚除，田甚芜，仓甚虚。服文綵，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸。”《老子道德经下篇》，第32页。

16. 上述文字见《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1096页。

17. 上述文字见《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1075页。

18. 上述文字见《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1084—1085页。

19. 上述文字见《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1081页。

20. 在印度教中，人们可以察觉另一种完全不同的佛教的神秘主义，这种神秘主义与肯定生活的态度相关联。

21. 罗神（Janus），守护门户的两面神。——译者注

第十一章 严复的晚年时代

本章从严复大致在1895到1908年间留下的文字材料出发，力图重建严复在世界上的形象。[注]对于这一时期的严复，我的看法与周振甫相反，他认为从这些文字中可以看出严复从1895年的“全盘西化者”逐步地、稳定地退化为晚年的“反动的传统主义者”。我的印象是，这一时期的严复始终坚持根本的急务，而且，其内在的思想实质是前后一致的。在这个时期里，可以说严复对传统价值观念所持的基本否定的态度，在《法意》的按语和《老子》的评语中表现得与1895年的论文中同样清楚明白；在这个时期里，可以看出严复具有保守的政治偏向，但这一点从他的早期论文中已可察觉，义和团后只不过是更显著了。然而，无论如何不能把这种保守主义等同于“向传统倒退”。在这个时期里。可以说严复有一种赞许传统思想的某些成分的倾向，但这在《天演论》的按语中已可见到。

我们这项研究所基本关注的，是富有创造性时期的严复的形象，我们将重新论及严复的这一形象以及它所包含的更广泛的意义。为此，必须谈到严复晚年的一些情况，以及辛亥革命后阴沉沉的10年间严复思想的变化。

在革命迫近的那几年，严复虽然曾受到革命党的敌视，但他作为“西学圣人”的名望早已牢固树立。当时，清廷经过小心谨慎的考虑，把他看成是一个“无害”的君主立宪分子。事实上，我们看到，1905年后，他的运气有所好转。1906年，他被安徽巡抚恩铭请去担任安徽高等师范学堂监督；[注]同年，受外务部尚书唐绍仪之请，担任同考官，考核归国留学生；1908年，任学部审定名辞馆总纂，严复任此职直至辛亥革命，但他对此职并无兴趣。据后来见过他的文稿的章士钊说，他“未抛

心力为之”[注]；1909年，严复任宪政编查馆二等谘议官、清理财政处谘议官和福建省顾问官，同年，他拒绝陪伴筹备海军大臣载洵赴欧洲考察海军；[注]1910年，他以“硕学通儒”的头衔任新设的资政院议员；他还受到海军方面的高度赞扬，并于1911年被特授海军协都统；1909年，他终于获得了“进士出身”，这可以说是结束他的“局外人”地位的标志。但是，严复自己则为此作了一首苦涩的讽刺诗。

尽管这些职位给严复带来了一定的津贴和荣誉，但并未把他带入权力中心。人们也许会再一次提出问题：严复是否真正渴望权力？他是否真正热衷于日常事务和管理职守，或对当时中国乐于行使权力的社会风尚感兴趣？据完全可靠的记载说，严厉的袁世凯曾企图罗致严复做他的幕僚，就是这位袁世凯，1908年前在清政府中的权力可是令人生畏的。[注]但严复只是赞扬了袁在军事近代化这一方面的成就，而拒绝受其使用；用侯毅的话来说，因为他们“臭味不投”，袁世凯遂有“严某纵圣人复生，吾亦不敢再用”[注]之语。抽象的社会达尔文主义并没有限制严复敏感的嗅觉去感觉具体权力的存在。

至于说严复仍然深深信奉君主政体，是因为他个人与这个政体的永存利害攸关，这一说法是完全不能成立的。[注]即便是带有敌意的批评者也不这样指责他。事实上，他不完全敌视辛亥革命，尽管他从理论上强烈反对中国爆发革命。他在武昌起义后、南京临时政府成立前写的一首诗中，把革命形势比作一个热切等待心上人的情人，静听着预示心上人到来的声音。[注]在有希望而又令人焦虑的时刻，他甚至就像与他对立的革命者所坚持的那样，愿意相信革命本身也许是进化的推动力，而反对他自己的更“科学”的判断；他感到革命本身也许就是由非人格的进化力量所产生的，它可能会导致中国以比他的理智所预期的更快的速度达到富强的近代国家的水平。严复的这种心情虽然很快就过去了，但很值得注意，因为他虽受惠于清政府，然并未因此阻碍他产生这种心情。

事实上，严复的政治地位没有受到革命的妨害。袁世凯迅速掌权，

使他处于很有利的地位。尽管严复对于袁的性格怀有强烈的反感，尽管袁世凯对爱挑剔的知识分子表示轻蔑，然而，严复却因受到新总统尊重，感到很自得。1908年，当朝廷里的满族集团迫使袁世凯辞职时，严复曾公开赞扬袁；1912年，当对革命的短暂希望让位于他早先更稳妥的判断时，他给予袁世凯以道义上的支持。袁世凯在他眼里是一个唯一能扭转无政府状态的强人，结果，在1912年初，他被任命为京师大学堂校长（这是他从未得到过的最有权的职位），但同年11月就以事“齮龁”[注]而辞去。同年，他还担任海军部编译处总纂，指导翻译外国海军图籍。1913年，他被任命为总统办公室国际法顾问。1914年二次革命失败后，严复任参政院参政。[注]这样，他把自己与袁世凯的事业明确联系起来了。因此很自然，那些筹划袁世凯复辟帝制的人必然要寻求他的支持了。根据严复自己所说（这将在后面讨论），他不支持袁世凯称帝的野心。他作为“筹安会”发起人之一，是别人盗用了他的名字。把严复的名字与复辟帝制相连以损害他的名声，这种现象在中国的第三次国内革命战争期间，和在国共两党的官方史书中最为严重。1916年6月，在黎元洪继任总统之后，严复险些被当作袁世凯复辟活动的支持者而被捕。他的老友林纾要他逃离北京，但他泰然回答说，他神志清醒，愿意接受任何惩处[注]。

这些事件之后，他才终于不参与任何社会活动。在他的有生之年，他像卡桑德拉[注]似的站在一边，注视着不断增长的混乱。在给他的门生熊纯如的一封信中，他回顾了一生经历，痛苦地感到一生努力，只为自己赢得了一个恶名，既无厚禄也无高官[注]。

严复的余生，大部分时间居住在北京，偶尔去上海和他的家乡福建省，去那里主要是健康上的原因。他不富裕，靠他过去译著的版税和他投资于商务印书馆所得股息来维持生活，虽然勉强，也够支付他个人的需要和孩子们的教育费用了[注]。随着自己年老多病，他觉得中国的前途也越来越黑暗了。他的身体从来不是强健的，1911年后，他的气喘病越

来越严重，最后，于1921年病逝。在一个知识界中的代沟日趋加深的社会里，人们正以一种特殊的紧张感感觉到：朋友和同代人在迅速消失，这是经久不变的老年悲剧之一。严复在给熊纯如的一封信中哀痛老朋友之死，“这是些尽管具备新知识，却又谙熟旧传统的人”。严复以年长者的通常态度，认为这些人远远胜过具有所谓“新个性”的年轻一代。不管怎样，这里包含着他对新一代远非一般的惋惜。对于严复，有一种意见认为他属于中国知识界中所谓“过渡的一代”。他与他同代的文人学士在旧文化的框架内度过了青年时代，旧文化的特征和风格在他们身上留有不可磨灭的印记。可以说，旧文化渗入他们的骨髓里，他们的个人生活方式完全是由旧文化模式铸成的。他们的家庭生活囿于旧式家庭制度的模式，就像他们自己被套在长袍马褂里一样。然而，他们是放眼世界寻找新智慧的第一代，是从思想上向旧社会的一些基本价值观念提出挑战的第一代；当然，另一方面又要看到，他们不是从传统主义和反传统主义是显然对立的这一角度来看问题的。陈独秀和胡适那一代，受严复的鼓舞，富有青春活力。分析一下他们早期在《新青年》等报章杂志上发表的文章，可以看出他们大胆的新思想中的很大部分，是严复在1895至1908年这一期间的思想体系中已具备了的。然而，他们与他是两代人，这不仅是由年龄来划分的，而且是由比清醒的理智观念水平更深一层的生活经历的差别来划分的[注]。

关于上述这种严复形象，我们可以从他给在学的孩子们的信中看到。信是以很传统的风格写成的，显现出一位传统的慈祥而严厉的父亲，亲切地、孜孜不倦地对孩子们进行教育和诱导。虽然框架是传统的，然而从内容特点来看，对儿子和女儿的教育计划都是绝对西式的，并且，作为父亲的指导也绝不是完全传统的[注]。

再来看1911年后严复思想态度的发展。我们发现，说他在最后10年内“背离西方退回到传统”是有些理由的。但是，这种对西方的背离，绝不是急转弯式的，也不是像他的传记作者所说的那样完全背离。王栻直截了当地说：“辛亥革命以后，严复更走上了反动的道路。”[注]周振甫则

在“复古”的标题下讨论严复的这一段时期㊟。而我虽然并不特别有兴趣为严复辩护，反对指责他在辛亥革命后成为一个“反动派”，但我觉得，革命后严复在世界的形象突然崩溃了，这一说法必须经受检验。

经历了1911年对中国新前途的渴望和失望的时刻之后，严复很快转向肯定自己的观点，即在中国进行共和革命是一个极大的错误。的确，这一显然建立在他阅读过的斯宾塞、穆勒和甄克思的著作之上的理智信念，至此已经令人遗憾地在他的观念中，在他的人生经历的实验室中巩固起来了。生活本身证明了他在理论上的正确性，中国人民确实还不具备实行共和主义或民主政体的条件。但是，严复在注目于革命的几年里，对于这个问题所持的大部分意见，确实都可以归之于他的西方良师所给予的教诲。“往者不佞以革命为深忧，身未尝一日与朝列为常参官，夫非有爱于觉罗氏，亦已明矣。所以哓哓者，即以亿兆程度必不可以强为。”㊟“顾此等皆天行演‘天演行’淘汰之见诸事实者，淘汰已至，而存立之机见焉。故西人谓华种终当强立，而此强立之先，以其有种种恶根性与不宜存之性习在，故须受层层洗伐，而后能至。”㊟

再有，他的门生熊纯如在二次革命后认为中国将有希望获得最后的统一。他立即纠正说：“自复观之，则甚不敢必，何则？前之现象，以民德为之因，今之民德则犹是也。其因未变，则得果又乌从殊乎？国家欲为根本计划，如赋税统系，教育改良之类。其事前皆须有无限预备之手续，而今之人，则欲一蹴而几，又乌可得？”㊟“民德”这一我们已熟悉的范畴，涉及了从民众缺乏民族觉悟到新政治家在思想上无责任感等一系列问题。这里的基本思想决非与任何传统主义相关联。进化不能强迫，这是一个缓慢的积累过程，并且只有通过一个懂得近代化要求的明智的圣贤来培育。“为今之计，则世局已成，虽圣者亦无他术，亦惟是广交通、平法政、勤教育，以听人人之自谋。盖物竞天择之用，必不可逃。善者因之，而愚者适与之反，优劣之间，必有所死。因天演之利用，则所存者皆优；反之，则所存者皆劣。顾劣者终亦不存，而亡国灭

种之终效至矣。”[注]当然，在这种情况下，革命者属于哪一范畴就很清楚了。他们根本不懂得由进化规律所确定的事物发展的先后次序。

上述所有这一切并无什么新东西，严复的被人们普遍非议的著述《〈民约〉平议》也没有什么新东西，但《〈民约〉平议》被传记作者们引为严复背离西化主义和自由主义的确切证据。事实上，严复从未倾心于卢梭，严复精神上的任何一个西方导师也未赞同过卢梭。周振甫说，“严复曾把西方文化的优越性全归诸自由和平等”，“严复肯定会认为卢梭的《社会契约论》是关于自由、平等的最有影响的著作”。[注]然而事实上，严复与斯宾塞、赫胥黎、穆勒和甄克思一样，从未同意过卢梭关于自由与平等的基础的观点。其实，斯宾塞一方面以严格的社会进化论阐述人类发展，一方面又显露出固有的“尊重他人权利”的观念。他的这种矛盾和犹豫，无疑已由巴克指出。[注]严复早期的论文也反映了这种斯宾塞的矛盾和犹豫。任何所谓天赋“权利”的概念，或任何关于平等的概念，若不是由社会进化“客观”过程所形成的，都没有什么意义，这才是斯宾塞和达尔文理论的旨趣所在。穆勒在《论自由》中说：“凡是可以从抽象权利的概念引申出来而有利于我的论点的各点，‘我都一概弃之不用’。”[注]他是把边沁主义与19世纪的历史循环论这两种非常敌视卢梭的传统结合起来而得出自己的观点的[注]。

严复一直相当明确地表示反对卢梭的观点。在《〈群己权界论〉译凡例》中，他说得很清楚：“卢梭《民约》，其开宗明义，谓斯民主而自繇，此语大为后贤所呵，亦谓初生小儿，法同禽兽。”[注]在1906年的《政治讲义》中，他把政治学研究的历史归纳法和卢梭的方法进行对比。他说，18世纪前，那些讲政治学的人不依据历史，如古希腊的柏拉图，近代的卢梭，都把他们关于国家的讨论建立在心理学上，或企图从自然法则中推导出他们的观点[注]。

比较1914年的《〈民约〉平议》与严复先前关于卢梭的观点，也许除了调子更激烈些外，没有重大区别。他诉诸的权威全都是西方的权

威，并以特殊的意味引用了赫胥黎对“人是生而自由的”这句名言的评论。赫胥黎在他的医药试验中见过许多婴幼儿，他没有看到他们享有任何方式的自由。人与人之间没有生来的平等。“是故自由平等者，法律之所据以为施，而非云民质之本如此也。”[注]而另一方面，法律又是长期历史发展的产物，对于人类历史上实现自由平等所必备的条件的认识，只有通过用归纳法研究历史才能得到，而不能从关于人性的先验命题中推导出来。严复这篇文章更有意思的一个方面是它攻击社会主义。当然，社会主义现在已是一些政党的座右铭之一（严复把卢梭看成是最后一个散布社会主义的人）。严复所强调的重点是新的，但他的论证并无新意。他认为，社会主义否定竞争在人类进步中的作用，即否认“社会最后之事，固必出于竞争”。[注]概括地说，卢梭是所有那些相信自由、平等和民主何时何地都能实现而丝毫不必考虑实际历史情形的人的教父。至于1914年的中国，绝对明确的是，“今之所急者，非自由也，而在人人减损自由，而以利国善群为职志”。[注]

虽然上述内容没有什么绝对新的思想，但我们从中的确看到了一个更具决定性的结论，即在严复的思想中，紧迫的近代化任务或如马克斯·韦伯说的社会合理化，与自由平等的价值观念是绝无联系的，尽管在1911年前，严复已优先考虑到科学和教育，以便创建近代工业、军事、官僚政治和法律制度。西方在“合理化”的过程中，自由、平等和民主是同时成长的，是相互加强的，并且带来了巨大的财富和力量。然而在中国，不得不从头一件事做起。不过，1911年前，严复信奉一种逐步“灌输”自由（最广义上的）的改革。在《〈群己权界论〉译凡例》中，他赞成言论自由和思想自由。在讨论法制改革中，他谈到了个人权利并称许政府向立宪政体和议会政府方向努力的谨慎的改革运动。然而，随着作为权力中心的君主政体的结束，严复认为中国首先需要的显然是近代化的这样一些方面，即组织性、力量的统一和自上而下的指导，而开明专制主义则比以往任何时候更为必要。“以不佞私见言之，天下仍须定于专制，不然，则秩序恢复之不能，尚何富强之可跂乎？”[注]自由、平

等和民主的口号在这种情况下只能导致进一步的分裂和混乱。也就是说，在现行条件下，它们带来的唯一后果将是反革命的。

不管革命后严复的政治观点的“不合理”的基础是什么，而正是这种思想基础，为严复对待掌权时期的袁世凯的态度提供了理智的、合理的框架。而且，我们注意到这一合理框架与过去发展起来的西方思想是完全一致的。

严复给熊纯如的信中反映出来的他对袁世凯的态度，尽管绝不是单一的，但又是完全一贯的。一方面，他对袁世凯作为政治家的天资没有过高的评价，他绝对不赞赏他的道德品质；另一方面，他又认为袁世凯是中国的唯一强者，即使他不能立即采取导致富强的措施，至少也能制止中国彻底分裂。严复对袁世凯的许多十分卑鄙的政治行为的反应是称袁为君主，这反映了严复对袁世凯行为的本能的厌恶[注]。但他对袁世凯的基本反对并非在此。他在给熊纯如的一封信中说：“今日政治惟一要义，其对外能强，其对内能治，所用方法，则皆其次。惜贤弟不能读Machiavelli[注]墨迦维黎与近人Treitschke[注]脱雷什奇两氏之书，如能读之，则议论当少异此耳。夫孟子谓：‘行一不义，杀一不辜，虽得天下不为。’此自极端高论，殆非世界所能有。然吾所恶于袁氏者，以其多行不义，多杀不辜，而于外强内治两言，又复未尝梦到。观其在位四年，军伍之不统一，财政之纷乱，夫治标乃渠侬最急之图，尚是如此，至其他根本问题，如教育、司法等，不必论矣。”[注]袁世凯表现出了马基雅维利式统治的所有令人讨厌的方面，而不具有任何真正的达到马基雅维利式目标的能力。

在推测袁世凯处理由日本的“二十一条”所造成的危机的能力时，严复说：“大总统固为一时之杰，然极其能事，不过旧日帝制时，一才督抚耳！欲与列强君相抗衡，则太乏科哲知识，太无世界眼光。”[注]中国还不具有一个真正现代化的开明专制君主。另一方面，与国民党的政治家、理论家相比，袁世凯至少代表了秩序和集权。“于新旧两派之中，

求当元首之任，而胜项城者，谁乎？”袁世凯建立王朝的努力最终失败之后，严复反对有些人喧喧嚷嚷迫使袁世凯辞职。他认为袁世凯做过一些不可饶恕的事，但亦“有可恕者，何则？国民程度如此，人才消乏，而物力单微，又益之以外患，但以目前之利害存亡言，力去袁氏，则与前之力亡满清正同，将又铸一大错耳”。

严复在袁世凯复辟帝制的活动中所起的为袁世凯辩护的作用，必须放到这样的背景中来看待。首先，在严复给熊纯如的信中，几乎贯穿着一条假定的公理，即推翻君主政体是错误的，没有迹象表明中国已超越了进化的“宗法–君主政体”的阶段。“吾国之宜有君，宁誉尸征凶，此虽三尺童子知之。”这一观点的重要理由是经过长时间考虑的，这些理由与袁世凯的美国顾问古德诺（Frank J. Goodnow）提出的理由没有本质区别。斯宾塞和其他进化论思想鼓吹者的形象隐隐显现在美国政治科学家和中国学者的背后。如果说在这种“理性的”理论上的冷静之下，是一种把帝制作为中国古老的“道”的一部分而对帝制怀有传统的深厚感情的话，那么这种感情在严复的公开言论中没有流露过，他的公开言论总是以冷冰冰的“政治科学”术语来谈这个问题的。

其次，即使严复相信将“旧清政府，去如刍狗”是一个致命的错误，这也并不意味着他认为袁世凯可以做新王朝的建立者。在1915年的复辟帝制活动中，严复扮演的角色可以由他自己和侯毅（一个参与这次活动的他过去的学生）提供主要证据。虽然这些证据材料不是无懈可击的，但是为严复作传的中国传记作家，包括那些对晚年严复持最悲观看法的人（例如王栻、周振甫）都没有感到有必要对这些材料的可靠性提出质疑。严复和侯毅俩人的材料都证明，严复没有真正同意利用他的名字作为筹安会发起人之一，他的名字被利用是特殊压力的结果。

侯毅所谈的情况中涉及杨度，他是整个复辟帝制活动的中心人物。1915年8月的一个傍晚，杨度去见严复，问他是否读了古德诺论中国不宜行共和制的论文。严复回答说读过了。然后，杨度就问：“公视今日

政治何如前清？共和果足以使中国臻於富强兴盛乎？”这个问题显然是为合严复之意而设计的。对此，严复回答：“此一时殊未易答。辛亥改革之倾，清室曾颁布宪法信条十九，誓以勿谕。仆於其时，主张定虚君之制。使如吾言，清室怵於王统之垂绝幸续，十九信条，必将守之惟谨，不敢或背。而君臣之义，未全堕地；内外百官，犹有所慑；国事之坏，当不致如今日之甚。或得如英国国君端拱无为而臻於上理，未可知也。”注

于是，杨度回答：“惟然，我将同志诸人拟设一会名曰筹安，专就吾国是不宜於共和抑宜於君主，为学理之所究。古德诺引其端，吾等将竞其绪。国中士庶向惟公之马首是瞻，请公为发起人可乎？”严复对这一建议吃了一惊，脸色都变了。然后他回答说：“适吾所云，不过追维既往，聊备一说。国经改革，原非一蹴可期其大治。君主之制，所赖以维系者，厥维人主之威严。今日人君威严，既成覆水；贸然复旧，徒益乱耳。仆持重，人所共知。居恒每谓国家革故鼎新，为之太骤，元气之损，往往非数十百年不易复。故世俗所谓革命，无问其意在民主，抑君主，凡卒然尽覆已然之局者，皆为仆所不取。国家大事，宁如弈棋，一误岂容再误！吾国之宜有君，而誉尸征凶，此虽三尺童子知之。而所难者，孰为之君。”注

杨度然后继续向他保证，学会将只从理论上讨论中国是否最适合于君主政体，而不采取任何建立君主政体的实际行动。严复企图避免被杨度抓住不放，因此说这样的学会没有必要，过去帝位继承人都是凭他们自己的权力。杨度继续坚持他的观点，认为从理论上证明君主政体的合理性是绝对必要的，并且越来越迫切需要。他甚至竭力表示，假如学会决定反对君主政体，他就放弃全部主张。最终严复表示以后也许愿意参加这样的讨论会。

第二天傍晚，杨度又邀请严复参加一个集会，该会的参加者都是后来筹安会的发起人。严复以病推辞了。但半夜过后，他忽然接到杨度的

一封信，说袁世凯认为筹安会发起人中没有严复是不可思议的，并说发起人名单第二天早晨将载诸报端。严复自己说，他最后被迫同意了，但是他没有参加筹安会的会议，也没有答应袁世凯的要求去回答梁启超对重建帝制活动的著名攻击(注)。

这一对严复与袁氏帝制计划的关系的叙述是否完全可信，不是我们在此所主要关心的问题。从这一叙述中可以想象到，除了没有看出袁世凯建朝称帝的本事外，严复还正在经受他自己一生不敢为重大政治决定承担责任而苦恼的折磨。假如他确曾被迫借出自己的名字，那么，他肯定不会坚持要求抹掉。假如袁世凯真的成功了，那么，他也许会全力支持那么一个“袁朝”。然而，他的政治嗅觉似乎警告他，这一事情不会成功。

我们在此主要关心的，是严复与杨度会面时所表示的对君主政体的看法。严复强调的重点完全是指君主制的所谓象征性的权威。严复主要关心的是政治权威的基础问题。他认为在一个“宗法君主制”社会内，君主政体是“君权”的集中体现，围绕着君权致力于近代化的运动才得以进行。有了这样一个处在发展中的、传统的、普遍理解的权威，人们甚至可望权力能在实际上与权威相分离，经过一段时间，中国可以获得像英国一样多的民主。但无论如何，作为共和政体的权威的思想基础还完全不具备。

因此，1911至1915年期间，严复所表达的政治观点，是否能为“退回到传统”这一说法提供确实可靠的证据，还是很有争议的。从严复思想的内在逻辑来看，期待多于思旧。我们还记得，1911年严复对于在中国建立民主共和国的努力的主要评论。他认为某些在教育、工业、技术和国家管理机构等方面的“合理化”任务的完成，必须先于民主政体（无论怎样理解）的建立。他的这一看法，不仅包含在经济发展理论家和其他理论家的论证中；而且包含在许多当代的思想体系中。严复无疑没有期望在充满生机的20世纪里，开明的杰出人物统治论与激进的“人民

党”或“无产阶级”的正统理论结合起来（承担近代化主要任务的杰出人物，同时也是人民或无产阶级的一般意志的体现者）。在为1911年的杰出人物的政府寻找合法根据时，人们自然会注意到以往的权力的合法形式。德意志帝国和现代日本是“近代化”的独裁政体的最成功的例子，而这两国的最高权威毕竟都是传统的君主政体留下来的。在1911年，人民主权论概念仍然是指政治民主，而不是指“人民专政”。

第一次世界大战前，严复似乎一直不准备放弃他的信念，即英美所阐述的“自由、平等和民主”是导致富强的综合因素中最不可缺少的成分。即使严复的特殊类型的自由主义，从提出到论证都具先天不足，表现在他疑惑也许有更迅速更直接地达到富强之路，但在第一次大战前，严复也没有观察到有什么可以动摇他的信念，即自由主义是国家最终强盛的必不可少的因素。他知道普鲁士和后来的德意志帝国以及日本能够以远远不是什么完全的自由政体来发掘他们人民的活力。如已指出的，他敏锐地注意到他们在那些“合理化”领域里的成就，不必非与自由主义联系起来不可，至少在一开始是如此。在《原富》中，他高度赞扬德国在教育领域中的成就使德国“于五十年中，转弱为强”[注]。

第一次世界大战前，严复一直把德国和日本也想象为向着“民权”发展的国家。他说：“德奥之民权，犹稍与君权相抵制。”[注]当他读伊藤博文的《日本宪法义解》时，对书中的日本政府向民权方向发展的迹象印象颇深。编者（伊藤博文）“谓之日本帝国宪法可耳，若以概欧洲立宪之制，则亦有舛驰不相比附者矣……法之行也，亦必视民而为之高下……法可因民而日修，而民亦因法而日化；夫而后法与民交进，上理之治，庶几可成”[注]。因此，严复相信日本正随着普遍的潮流向着建立“民权”的方向前进。

至于沙皇俄国，严复认为，是一个执行狭隘的军事近代化规划的国家，它忽略了近代化的所有其他方面，并且抵制普遍的民权潮流。对于沙俄自称强大却在日俄战争中败于日本，严复基本上表示了蔑视[注]。当

他读到《国富论》中亚当·斯密武断地赞扬彼得大帝建立的一支常规军，是使“一个野蛮的国家迅速地变成比较像样的文明国”的工具时，严复用后来的历史事实声明并不是这样[注]。他认为在一个专制主义的国家里，狭隘的军事近代化的政策不能导致真正的强大。严复无论如何也不同意斯密对职业常规军的赞扬，他赞成征兵制。俄国“其外虽强，要不能望其长治。俄用彼得之制以兴，亦将由彼得之制以废”。[注]严复关于构成富强的要素的观点不是粗略模糊的，他认为只有具备一个最大限度地包括“民权”在内的近代化的总体纲领，才能达到真正的富强。

然而，在第一次世界大战期间，严复的看法开始动摇了。用“动摇”这一词是恰当的，因为他绝没有完全放弃他过去的观点。严复的压倒一切的信念——协约国最终将获胜，似乎是与协约国（特别是为他所钟爱的英国）具有德国所不具备的持久力量这一观点相关联的。的确，在战争一开始，当德军一度长驱直入比利时和法国北部之时，严复就对他的门生熊纯如说，德国不会获胜，尽管“德意志联邦，自1870年来，可谓放一异彩”，尽管德国在军事、医药、商业、哲学、物理学和教育各方面取得给人印象深刻的成就，但德国“不幸居于骄王之下，轻用其民，以与四五列强为战”。交战双方在严复心目中被想象为秦亡后的项羽和刘邦。司马迁描写项羽是一个希望完全用剑夺取王国的绝对残忍的军事之上的人物，刘邦则是一个精明的政治家，他懂得民众的感情以及有能力调动民众，对于最终获胜所起的作用要比挥舞刀剑的能力所起的作用大得多。英国的政体中包含这些无形的“刘邦”的力量要素。如果德国想获胜，严复说，他们必须“速战而大捷”[注]。

然而，随着战争的进展，严复的上述观点与他后来的观点和思想感情发生了冲突。后来的思想感情和观点受中国急务的影响，同时也受对欧战观察的影响。[注]德国在极不利的情况下，仍然具有强大的持久的力量，日本在对华“二十一条”中蛮横无理的主张，以及共和政体在中国失败的趋势，这一切都影响着他的思想感情。在给熊纯如的一封信中，他

说："德意志国力之强，固可谓生民以来所未有。"[注]德国支撑一个漫长的多条战线的战争之能力，以及民命死伤以兆计、每日战费不在百万镑以下，这一切使严复极为恐惧。英国的确响应了挑战，但是，战争已显示了德国因为强调军事和独裁政府，因此使它处于有利地位。严复认为毕竟"民主于军事最不便"。英法不得不承认要彻底投入战争必须加强集权。日本则以德国而不以英国为榜样，这不仅因为他们感到德国模式符合日本人民的文明程度；而且因为他们了解到如果效法英法，"则难以图强"[注]。

严复在此极大地偏离了他所论证的通常由低到高发展的进化路线，示意了也许终究有比英国例子所提供的更快更直接的图强路线。他长期赞美西方国家的一个共同特征，即具有能够做出前所未闻的生命和财产的牺牲这种令人难以置信的"民德"，这个共同特征给予他的印象之深远远超过了民主政体和专制政体国家之间的区别，西方各国虽有不同，但教育民众为国服务，多少是相同的。[注]然后，在另一封信中，严复痛苦地表达了倾向于贬低自由的价值观念的思想感情。在这封信中，他谈到世界发生的巨大的急剧的变化，这种变化将导致过去被认为是神圣真理的理论的瓦解。"譬如平等、自由、民权诸主义，百年已往，真如第二福音；乃至于今，其弊日见。"[注]英法为逃避亡国已被迫修改这些主义。与此同时，土耳其、中国、俄国（紧接着二月革命之后）正在把自由、平等和民主这些原则奉为至宝，而曾经是这些原则的诞生地的国家却正在抛弃它们。"中国则已趋败轨；俄国若果用共和，后祸亦将不免。"[注]我们在此最终听到了严复的明确声明：自由主义已经过时而不是还不成熟（即使在西方也同样）。

然而即使在此，也不能说严复真正背离了西方，除非你把西方与自由主义等同起来。确切地说，我们所发现的是，严复对于导致富强的综合因素中的自由的价值观念所进行的激进的再估价。韦伯意义上的军事的、官僚政治的和工业的"合理化"，仍然为严复所牢牢信奉；而这

种“合理化”在严复心目中是由中国思想中法家流派的韩非子和申不害等所代表的，权威主义在近代世界并没有过时。然而，这种权威主义必须是有生气的、建设性的权威主义。

不管怎样，在这种迷乱和困惑缠绕难解的思想感情中，我们也能发现严复彻底否定西方及其全部著作的痛苦声明。在生命的最后几年里，严复处于绝望之中，起码他的突出的希望已完全落空[注]。他属于生活在最不幸的一段时期里的那一代人。当这位富有爱国思想的中国人，在1921年即将走完他的生命历程之时，作为一个不特别具有乐观、自信气质的人，他看到中国正在陷进一个前所未有的深渊中。进化的力量不仅使中国的进化停顿下来，而且似乎把中国彻底抛弃了。他的信里充满了悲痛与呐喊。他看不到一线希望，也不需要别人的任何安慰[注]。加之，他对大战的复杂反应中，有一部分是由真正的吃惊引起的。社会达尔文主义给予他的关于大战的思想准备，只是像布尔战争这样很有限的19世纪战争，而第一次世界大战以其空前规模的毁灭性的破坏给他带来了畏惧和恐怖感。

常被引证为严复背离西方转向传统的一个行动就是早在1913年6月，他便拥护孔教会，并且赞同孔教会请愿要求认可儒教为国教[注]。但是，即使是这样，问题也不像看起来那样确定无疑。我们在此看到的难道不正是来自真正的深深信奉的行动，或一个不在位政治家的深谋远虑吗？值得注意的是，《孔教会章程》本身是一种政治家文件，它论证一个国家不能没有一些共同信仰而存在（像康有为对此已论证了好多年的那样）。有的人说，法国革命废除了宗教，但废除的只是法国的“旧信仰”。儒教与西方提供的一切好事物都可和谐共存，除此以外，儒教可以为中国民众的“宗教”信仰提供一个依托的中心点。犹太人和印第安人也许有一天希望重建他们的政权，就是因为他们具有这样一个中心。相反，古代墨西哥人，因为失去了他们的宗教，因此也失去了他们民族的存在。[注]

严复把带有他自己特征的观点加进了对《孔教会章程》的论证中。在给熊纯如的一封信中（熊其时在江西任教），我们发现严复向这位年轻人建议："读经"应是学校课程的组成部分，但"所占时间不宜过多"，要灌输传统的价值观念，因为"宗法之入军国社会，当循序渐进，任天演之自然，不宜以人力强为迁变"[注]。在此，儒教被明确地认同为人类历史上一个正在消逝的阶段里的社会信仰。儒教在一个完全的"军国社会"的先决条件最终具备之前，起着维护道德的作用。我们在此又看到一种与任何对儒教价值观念的真正信奉没有什么关系的推理。严复仍然在他的进化范畴内运转。

只是在第一次世界大战爆发后，我们才看到严复明确否定西方的态度。"文明科学、终效其于人类如此，故不佞今日回观吾国圣哲教化，未必不早见及此，乃所尚与彼族不同耳。"[注]"不佞垂老，亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年之进化，只做到'利己杀人，寡廉鲜耻'八个字。回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区。此不独吾言为然，即泰西有思想人亦渐觉其为如此矣。"[注]严复从西方的普罗米修斯的事业上退回来，感觉到圣人们也许终究是对的。

很难衡量严复在后来的日子里对孔孟的信仰究竟有多深。[注]严复在家中肯定是遵循儒家的家庭道德的，对一般的权力原则也感到是理所当然的。但是，严复是否曾又回到信仰孔孟的"以德治之"，或孔孟的可说是把政治精神化了的乐观主义呢，这是很值得怀疑的。与此相反，他对孔子的赞扬不仅掺和着对马基雅维利和特赖奇克的赞扬，而且混合有他对法家和中国历史上的"强人"（曹操、唐太宗等）的祈求。

最终，在中国文化领域里，严复最信奉的可能依然如故，即信奉老庄的神秘性。1916年底，他给熊纯如的信中说他的思想已经越来越与《庄子》的思想靠拢了。他说，《庄子》甚至比《老子》更明确地论证了万物世界里的相对性、短暂性，以及所有的目的和原则的根本不重要。严复引《庄子》里的一段话说："仁义，先王之蘧庐也，止可以一

宿，而不可以久处。”他又说，庄子“使生今日，则当言平等、自由、博爱”注。万物世界的确是一股变化不定的潮流；在这股潮流中，没有适用一切时间和地点的固定的原则。进化的确发生了，但似乎无关紧要。至此，他转而面向了“空”。1921年，他回到家乡的村子后，写了一封信给熊纯如说：“坐卧一小楼舍，看云听雨之外，有兴时稍稍临池遣日。从前所喜哲学、历史诸书，今皆不能看，亦不喜谈时事。槁木死灰，惟不死而已，长此视息人间，亦何用乎！以此却是心志恬然，委心任化。”注

---

1. 1908年，严复完成了最后一部重要译著《名学浅说》，原著者为耶方斯（William Stanley Jevons）。
2. 恩铭在1907年被一位革命党所杀，严复立即辞去监督一职。
3. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第79页。
4. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第79页。
5. 1895—1898年间在天津期间，袁世凯见过严复，并对他表示赞赏。
6. 上述文字见王栻的《严复传》，第91页。
7. 严复后来说，他不曾因对什么爱新觉罗的厚爱，或是做了什么朝廷命官而反对革命。见《与熊纯如书》，《严复集》第3册，第10封信，第610页。
8. 上述文字见严复的《瘉壄堂诗集》，转引自王蘧常的《严几道年谱》。
9. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第82—83页。后来严复在给熊纯如的一封信中说是因课程问题上的冲突而辞职。
10. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第88页。
11. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第110页。
12. 卡桑德拉（Cassandra），希腊神话中特洛伊的公主，能预卜凶吉。——译者注
13. 上述文字见《严几道与纯如书扎节抄》，见《学衡》第10期，1922年10月。
14. 上述文字见见王栻的《严复传》，第99页。
15. 这样评论并不意味着无视思想觉悟的重要性。可以举胡适和陈独秀（乃至五四时期的整个一代人）为例，新的思想观念最终降到了存在主义的水平。
16. 上述文字见《家书八通》，《严几道先生遗著》，第154—162页。
17. 上述文字见王栻：《严复传》，第87页。

18. 上述文字见周振甫的《严复思想述评》，第251—310页。

19. 上述文字见《与熊纯如书》第10封信，《严复集》第3册，第610页。此信写于宋教仁1913年遇刺之后。

20. 上述文字见《与熊纯如书》第8封信，《严复集》第3册，第608页。此信写于宋教仁遇刺之前不久。

21. 上述文字见《与熊纯如书》第11封信，《严复集》第3册，第611页。

22. 上述文字见《与熊纯如书》第14封信，《严复集》第3册，第614页。

23. 上述文字见周振甫：《严复思想述评》，第272页。

24. 上述文字见本书第三章。

25. 上述文字见穆勒：《论自由》，第16页。

26. 婉转些说，卢梭的《社会契约论》（*Social Contract*）的内容绝不是容易解释的。这里涉及的是庸俗的卢梭主义。

27. 上述文字见《〈群己权界论〉译凡例》，《严复集》第1册，第133页。

28. 上述文字见《政治讲义》，《严复集》第5册，第1243页。

29. 上述文字见《〈民约〉平议》，《严复集》第2册，第337页。

30. 上述文字见《〈民约〉平议》，《严复集》第2册，第339页。严复不知道马克思主义，孙中山等的“社会主义”当然不是马克思主义的。

31. 《〈民约〉平议》，《严复集》第2册，第337页。

32. 《与熊纯如书》第1封信，《严复集》第3册，第603页。

33. 例如他对宋教仁遇刺的反应。见《与熊纯如书》第9封信，《严复集》第3册，第609页。

34. Machiavelli，今译为“马基雅维利”，意大利政治家、历史学家。——编者注

35. Treitschke，今译为“特赖奇克”。——编者注

36. 上述文字见《与熊纯如书》第38封信，《严复集》第3册，第646页。

37. 上述文字见《与熊纯如书》第24封信，《严复集》第3册，第624页。

38. 上述文字见《与熊纯如书》第24封信，《严复集》第3册，第624页。

39. 上述文字见《与熊纯如书》第30封信，《严复集》第3册，第633页。

40. 上述文字见周振甫：《严复思想述评》，第256页。

41. 上述文字见侯毅：《洪宪旧闻筹安盗名记》，转引自周振甫的《严复思想述评》，第254—258页。

42. 上述文字见侯毅：《洪宪旧闻筹安盗名记》，这里转引自王蘧常的《严几道年

谱》，第95—96页。——译者注

43. 上述文字见王蘧常：《严几道年谱》，第96页。

44. 上述文字见梁启超的《异哉所谓国体问题者》，《饮冰室文集》，第55卷。

45. 上述文字见《〈原富〉按语》，《严复集》第4册。第908页。

46. 上述文字见《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第898页。

47. 上述文字见《〈日本宪法义解》，《严复集》第1册，第96页。

48. 但是，王栻指出，严复在1897年写《中俄交谊论》支持中俄联盟的意见，是他的一个例外的态度。严复实际上说的是，中国应以俄国为榜样。两国虽然都是绝对的君主政体，但俄国已取得了一些近代化的进步。然而，值得注意的是，他说，“君权之轻重，与民智之深浅成正比例”。见王栻的《严复传》第43页。

49. 上述文字见《国富论》第558页。

50. 上述文字见《〈原富〉按语》，《严复集》第4册，第899页。

51. 上述文字见《与熊纯如书》第17封信，《严复集》第3册，第616页。

52. 袁世凯曾要求严复担任类似官方战局报告人的角色。

53. 上述文字见《与熊纯如书》第25封信，《严复集》第3册，第624—625页。

54. 上述文字见《与熊纯如书》第47封信，《严复集》第3册，第660页。

55. 严复指出，自开战以来，英国政府任命专家为各部大臣而不考虑政党。

56. 上述文字见《与熊纯如书》第52封信，《严复集》第3册，第667页。

57. 上述文字见《与熊纯如书》第52封信，《严复集》第3册，第667页。

58. 严复对“五四”一代学生不抱希望，乳臭未干的狂少年怎能救中国？见《与熊纯如书》第101封信，《严复集》第3册，第711—712页。

59. 上述文字见《与熊纯如书》第101封信，《严复集》第3册，第712页。严复说：“惟有坐视迁流，任其所之而已。”

60. 上述文字见严复等的《孔教会章程》，《庸言报》第1卷，第14号，1913年6月。

61. 上述文字见《孔教会章程》附录，第3页，载《庸言报》第1卷，第14号，1913年6月。

62. 上述文字见《与熊纯如书》第16封信，《严复集》第3册，第615页。1914年，严复翻译了卫西琴（A·Westharp）的《中国教育议》（*View on Chinese Education*），载《庸言报》第2卷，第8号；第4卷第1号。卫西琴支持中国教育建立在儒教价值观念上是适合中国的民族性格的这一观点。严复被这位外国人为中国传统价值观念的辩护所震惊。

63. 上述文字见《与熊纯如书》第36封信，《严复集》第3册，第642页。

64. 上述文字见《与熊纯如书》第75封信，《严复集》第3册，第692页。

65. 严复在别的地方说过：“四书五经，故‘固’是最富矿藏，惟须改用新式机器发掘淘炼而已。”《与熊纯如书》第52封信，《严复集》第3册，第668页。从严复留给他子女的遗嘱中，我们发现了他最终的处世哲学公式：

“须知中国不灭，旧法可损益，必不可叛。

“须知人要乐生，以身体健康为第一要义。

“须勤于所业，知光阴时日机会之不复更来。

“须勤思，而加条理。

“须学问，增知能，知做人份量，不易圆满。

“事遇群己对峙之时，须念己轻群重，更切毋造孽。”

66. 上述文字见《与熊纯如书》第39封信，《严复集》第3册，第648页。

67. 上述文字见《与熊纯如书》第106封信，《严复集》第3册，第714页。

第十二章 一些隐含之义

让我们从老年严复的沮丧中回到青年严复的见解上来（尽管这种沮丧本身说明一些见解的本质，但这并不重要），再谈谈中心问题吧。什么是西方所有的而却正是中国所缺少的？中国与西方的关键性差别究竟在哪里？这个问题当然不是以漫不经心的随便问问的态度提出来的，而是以强烈的紧迫感全力关注中国的令人遗憾的衰弱，把矛头直指中国所缺少的富强。这样说并不意味着严复脑海中除了这一急务以外，没有别的思想了。像斯宾塞一样，他觉察到在金色的未来，将出现太平的国家。在这样的国家里，福利、自由、和其他一切价值都将呈现出乌托邦式的均衡。然而，我再一次坚决认为，这一“终极”景象，对其非凡的见解的形成所起的作用，绝不像占据突出地位的急务一样重大。

虽然这一急务本身似乎是狭隘的政治范围内的问题，但是在寻求西方强大的根源的过程中，严复发现自己被迫远远超出政治领域，去追究近代西方文明的实质。与他的一些较浅薄的后继者不同，严复并不从通常的所谓实利主义的西方和超脱世俗的东方出发，来发现两者之间的关键性差别。(注)严复清楚地知道，创造精神财富的知识分子在显示西方强大生命力的滚滚浪涛中所起的作用。他也深深地意识到工业主义、近代国家官僚政治、近代法律制度和军事机构，是不可能由对直接的物质满足感兴趣的人创造出来的。如已表明的，严复往往发现在与他同代的中国人中，比近代西方人有更多的“实利主义”（伦理意义上）。关键性的差别不是一个物质问题，而是一个活力问题。西方赞扬人在德、智、体诸方面的活力，西方认同的人是有活力、有决断的人，而不是态度消极、遇事退缩的人。西方发现了人类具有无限的能力，并且毫无畏惧地不断去发掘中国传统文化所梦想不到的人类潜力。西方人头脑中所具有的关键性的价值词语是：物力论、有目的的行动、活力、绝对自信和发

掘所有的潜力。

当然，毕竟还有为各种各样不同的近代西方思想所尊重的词语，以及完全超脱思想分歧的词语。的确，人们企图说，引起严复反响的，首先是代表西方文明的浮士德式的特性。对于这一概念，不必赞同斯宾格勒的全部论述，也不必赞同他在德国原始森林中寻找它的起源的努力[注]，这一说法是有用的，因为可以用来表明西方文明的那种特性，这种特性在严复和非西方世界其他许多人的感觉中都是重要的。严复和他的老师斯宾塞一样，与一些浪漫主义者不同，在近代西方文明这一日趋复杂的复合体中，他看到的是西方浮士德式的活力得到充分体现，而不是这种活力受到阻碍。西方文化的浮士德式特性，已经导致了对外部自然界的普罗米修斯式的征服，以及人类社会内部社会政治力量的巨大增长。很显然，这种西方文明的浮士德–普罗米修斯式特性，导致了西方空前的富足与强大。

据此看来，斯宾塞所阐述的达尔文主义，不仅仅作为涉及生物进化本质的科学假设而出现，而且作为一种集中体现和支持浮士德式文明的全部价值观念的唯一适合的宇宙神话而出现。活力、行动、绝对自信以及导致人类潜力在多样性、复杂性和组织性诸方面的前所未有的高水平上得以充分发挥的竞争，所有这些价值观念都在达尔文宇宙中逼真地体现出来了。青年严复接受了斯宾塞–达尔文式的宇宙形象，因为他渴望它是真的。这使他与维多利亚时期英国的许多神经过敏的人物形成了鲜明的对照。

假如西方的“浮士德式特性”是具有决定性意义的，那么，严复见解中的严格意义上的自由诸方面必须看作他实现目标的总体方案中不可缺少的部分。斯宾塞、斯密，在一定程度上也包括穆勒，都使严复相信作为西方发展的原因的各种活力，隐藏在个人之中；而且，这些活力只有在一个赞许种种个人利益的环境中才能真正体现出来。自由、平等（首先是机会均等）和民主提供了最终解放个人“天赋活力”的环境。然而，

严复从一开始起，就回避了与19世纪欧洲自由主义相反的一些较僵化的教义，这显然是因为严复的目光最终不是集中在个人本身之上，而是集中在个人主义所假设的结果之上。因此，个人与社会的严重对立、个人积极性和社会组织性的严重对立，等等，都没有深入到严复的感觉中枢。他以超然的目光在近代工业公司中，看到了个人事业和社会组织两方面的巨大成就。普罗米修斯赞成强烈的个人主义，也将同样的赞成给予社会组织，他愿意利用任何合适的手段去达到他的目标。虽然个人也许是活力的最终源泉，但是，在官僚政治组织中，将个人活力聚合起来，并不会抑制和削弱这种活力。确切地说，官僚政治组织会增强这些活力，并把它们导向建设性的目标。

因此，假如严复回避了斯宾塞的个人主义教义的特征，那么，我们面临的真正问题就是，严复的个人主义的变种的根子究竟有多深？总之，人们也许说严复所没有接受的，显然就是常被视为自由主义的那个最终的神圣的核心，即：关于社会中人的价值就是目的本身的观念，这一观念乃是决定和形成促进上述价值实现的社会政治制度的因素之一。严复把自由主义作为获得国家力量这一目标的一种手段，这个观点实则大谬不然，因为事实证明，达到这一目标，另有捷径。斯宾塞把个人是活力的单位这一概念，以及这一单位只有在它与它的效能相称时才有价值这一观念给了严复。那么，如果能够论证这些有用的活力在一个完全否定自由和政治民主的价值观念的国家里能被召唤、发挥出来，会怎样呢？如果也能论证一个社会组织对于提高社会的活力和个人的积极性同样重要，又会怎样呢？20世纪积极的权力主义并不抑制精力旺盛的个人的体、德、智（指技术智力）各方面的活力。这些权力主义的国家，实际上对提高这些活力感兴趣。斯宾塞所理想的“幸福”的人（见第三章），即“身体健康、精力旺盛、意识到过去的成功，以及凭自己的活力、敏捷和智谋对未来充满信心的人”。这样的人一样能行使一个地方长官，或一个人民委员，或一个像资本家巨头一样的苏维埃工业管理人员的职责，特别是，如果这个人缺乏必不可少的辨别是非的想象力和反省能力的话。

斯宾塞的个人概念同专注于国家力量相关联，只会歪曲自由主义价值观念的原义。甚至在自由主义最初的“个人主义的”框架里，这一概念也与前面解释的自由主义的神圣核心毫无关系。它所包含的意思不是维护个人的固有价值，而是宁可依靠个人也不愿意依靠集体这一平台来增进国家富强。在个人这一平台上，对于“精力充沛”之人的崇拜，正好像极权主义哲学对于“病魔缠身”之人的蔑视一样。归根结底，使年长的赫胥黎深感厌恶的，正是斯宾塞恶魔似的气质。

对于原义的类似这样的歪曲，可能绝不是只限于自由主义。一组围绕“社会主义”一词的概念，如果有的话，甚至更易被用来为权力的诸目标服务。在严复证明经济个人主义的伦理能服务于国家的集体利益的努力中，有一种表面上自相矛盾的成分。至少表面看来，“社会主义的伦理”更可直接服务于国家力量这一集体目标。在由斯大林主义者发展了的马克思列宁主义中，有一个经典的例子，即社会主义（根据国家所有制与国家计划所定义的）怎样变成了使国家达到强大这一目标的手段。[注]有论证说，这种意义上的社会主义是优越的，因为它导致了经济、高级技术和国家力量以更高的速度发展。这种论证成为当时的苏维埃为自己的社会主义进行辩护的重要特征，尽管这种社会主义也许在马克思和其他许多19世纪的社会主义者看来是很陌生的。

严复的英国式自由主义在五四时期之后的中国就不那么盛行了。然而，他对于富强的关注、他对于西方文明中“浮士德要素”的反应，仍然是中国知识界的觉悟的基本特征，支撑了当时所有的独立思潮，并与这些思潮难解难分，不管这些思潮自登台之日起即标榜为社会主义的、自由主义的或者甚至是新传统主义的。[注]当然，这一概括不适用于许多独特的思想家、诗人和文学家，这些人所关注的很少同国家强大这一目标有关。但是，在我看来，上述概括总的来说是正确的。

人们确实可以扩大观察的范围，把在所有非西方世界里正在形成的知识界包括进去。如在严复这个例子中，我们可以从他“对西方的反

应”中觉察出存在于明确的社会的、政治的和思想的信奉之下的一些东西。一方面，他们对他们自己的文化传统没有能够揭示人的无限的浮士德式的能力感到深深的不满和怨愤。另一方面，他们对西方也怀着深深的不满和怨愤，因为西方以其浮士德式的力量羞辱了缺乏这种能力的人们。毫无疑问，这后一种“忌恨”，不是严复的特有表现。他的社会达尔文主义的特殊印记不会允许他去责备“适者”表现他们自己的力量。但是，在对东西方之间关键性的、具有羞辱性的差别进行必要的关注方面，严复的思想在非西方对西方的反应中，也许完全体现了带有普遍性的基本要素。尽管如此，把严复对西方思想的论述，看成是近代西方思想在一个非西方人的头脑中被歪曲了的东西，这将是相当错误的。如果说社会达尔文主义和自由主义在严复的思想里是联系在一起的，那么，这是因为在斯宾塞的著作中，他已发现它们是以多少有点儿不同的方法牵连在一起的。19世纪和20世纪的西方思想中未解决的问题，本身必须被带进讨论的场所。

广义地说，我觉得似乎可以把严复著作中有关近代西方发展的问题区分为两股潮流：1.　浮士德–普罗米修斯式的气质，即赞美人的活力和能力在非人类的自然界和在人类社会内部的充分表现，以及由此必然带来的人类整个社会–经济机构的“合理化”（韦伯意义上的）；2.　非严格意义上的社会–政治的理想主义。这后一条线索，由自由、平等、民主和社会主义等这样一些词语来代表，涉及人们在更宏观的政治和社会生活的结构中的关系的实质，并涉及促进实现这些社会–伦理目标的那些结构的形成。它代表了一种特殊的伦理思想。在近几个世纪里，西方人的大部分道德激情被导向了这样的社会–伦理目标，并被卷进了涉及这些不同目标之间互相冲突的关系中。有些人无疑会强力反对致力于两股潮流的区分，即使只是概念上的；确实在“生活”中，两股潮流不可拆分地相互夹缠在一起。然而，历史的同时性不是内在的逻辑（“功能上的”）关系的证据，我们可以在分析这些同时来到生活中的各种思想的过程中来加以区分。

这里引出的大量问题，几乎不是几页篇幅所能处理的，但是有些问题还是要提出来说一说的。两股潮流在“功能上”是互相关联的这一概念，已在19世纪、20世纪许多复杂的思想体系的框架中显现出来。在19世纪之前，这两股潮流的关系绝没有这样明显，而且，也绝没有肯定这两股潮流出自同一个源头。许多严肃的历史学家，针对17世纪和18世纪的具体历史环境，一直在追寻有意无意地受到宗教改革（结合古代和中世纪思想的其他部分）的刺激而兴起的对于自由、平等、民主和社会主义的关注的根源所在。另一方面，西方的浮士德式成长的诸方面，比如近代官僚政治、军事、法律、甚至工业机构的出现，明显是与纯粹的民族国家的出现以及它们之间的冲突相关联的。我们被迫想起杰斐逊、卢梭和18世纪下半叶的其他许多自由意志论和民主观点的维护者，他们都发觉在自由平等与民主和工业主义手段，当然更不用说与权力机构之间，并没有必然的相互作用的关系。哈列维（Halévy）对问题做出了肯定的回答，他认为民主和功利主义的运动（后者与亚当·斯密的经济倾向明确相连），在英国起初是完全独立的，只是在18世纪末才逐步融合起来[注]。

只是到了19世纪初期，尤其是扩大财富的手段与生活的和政治的观念之间的密切作用关系才开始被觉察出来，尽管对于这种关系的性质问题仍有争议。人们可以发现，有论证说，一方面洛克（Locke）的教导使工业革命成为可能；另一方面工业革命带来了自由、平等和民主。在卡尔·马克思看来，显然随着生产力的插翅腾飞，我们注定要走向社会主义。斯宾塞、圣西门（Saint-Simon）和马克思之间的共同点是，他们都相信，工业主义的手段将自动地实现他们最热爱的政治和社会理想。在经济自由论者（如斯宾塞）和马克思主义者之间，也有一个共同点，即都倾向于认为工业时代的到来，标志着民族–国家时代的结束以及它的权力目标的终止。这里有一个共同的假设，即当扩大财富的手段成为获得自由或达到社会主义目标的功能性的先决条件之时，国家机器和军事权力，不是已过时了，就是将要成为过时的。

事实上，公正地回顾一下，就可以清楚地看到，在欧洲19世纪的历史上，甚至在曼彻斯特自由主义发展的顶峰，经济的发展从来没有与国家权力机器和国家目标完全相分离，即使这种发展的内在的经济目的，也许是被限定为最终取得普遍的经济利益。(注)当两个超级大国以均衡的恐怖互相对峙时，说“重商主义”因素在20世纪中叶已经削弱几尽了，这是不能成立的。在此我们再一次看到，严复提出的改造中国的老方案，使他比许多受自己思想信仰限制的西方思想家更清楚地觉察到，工业主义手段和关心国家（或超级国家）力量之间从未隔着一道铁壁。如果自由主义和/或社会主义的价值观念是近代社会“合理化”的副产品，那么，它们必然与这种合理化的各个方面——政治的、军事的和经济的——有关。国家和军事力量的增长是与工业化的发展程度成正比的。(注)

人们不必回避所有上面提到的政治的和社会的价值观念与达到富强的手段之间的实际关系。不过，我认为它们之间的关系比在乏味的近代化的宗教里一般所假设的关系显得更为偶然、含糊、杂乱和易变。18世纪英国的较多“自由”的国家结构为工业资本主义的首次突围提供的环境，比欧洲大陆上官僚政治化的国家所提供的环境也许要有利得多。实现富强的手段的确需要由统治精英来加以阐述，而且阐述至少要说明这样一点，即强调成就是近代化过程所固有的。那么，这里就明确示意了不断扩大的机会均等的领域。因此，人们将发现机会均等在各个不同的社会（比如明治日本、纳粹德国、苏联和美国）中发展起来。选择个人事业的自由、发展个人体力和智力（最广义上的智力，可以说是无害的技术）的自由，就是民主国家和近代积极的极权主义国家培育出来的平等和自由。不过，这些极权主义国家相当有能力，它们使涉及人身不可侵犯的公民权、思想自由、政治民主和社会平等，所有这一切都成为多余的东西。虽然“社会主义”一词含有关注人类平等的意义，而不是仅仅指一个“有计划的”和集中统一组织起来的社会，但是，实现富强的手段天生就属于统治集团的和权力主义者的，这一点已得到充分的证实。有那么一些人向我们保证，他们说，当近代化的进程能自发地实现所有的

社会和政治的理想时，幸福的日子就正好越出了地平线。然而，到目前为止，应该注意的是，在那些社会里，不管人们对这些价值观念理解到什么程度和理解的完整性到什么程度，已经出现了自觉的历史运动，这一运动明确地服务于他们的最终目标，而不是只盲目地依靠“近代化的力量”。

人们对于严复或近代中国知识界在国家富强问题上的探索很难做出评价。中国的确被深深地羞辱了，而在近代世界里，没有一个社会不具备国家力量而能幸存下来。不过，事实依然是，凡是价值观念被认为是达到强盛的手段的那些地方，那么，很可能可以判定这些价值观念是靠不住的、无生命力的和被歪曲了的。

在与这些问题发生牵连的过程中，严复和中国已进入了近代世界这一未知的大海，我们也都在其中漂流。无限追求富强的浮士德式宗教与社会–政治的价值观念（甚至是更加基本的人类价值观念）的实现，这两者的关系究竟如何？这个问题对我们来说，和对他们来说完全一样，都仍然是一个谜。

---

1. 严复使用这类词语，只是在他的痛苦更深的晚年，那时，这类词语已经流行起来了。

2. 斯宾格勒（Spengler，1880—1936），德国哲学家。《西方的没落》是他的代表作。——译者注

3. 此外，人们不必否认“最终目标”是经济利益。不过，最近目标的重要性绝不次于所声称的最终目标。

4. 蒋介石勉强成功地企图使孔子屈从于国家力量这一目标。

5. 上述文字见《哲学激进主义的兴起》（*The Growth of Philosophic Radicaliiam*），波士顿，1955年，第120—150页。哈列维（1870—1937），法国历史学家。——译者注

6. 马克斯·韦伯倾向于相信民族国家在“资本主义”的起源中起重要作用，“互相竞争的国家间，为争权而不断地斗争（以和平和战争的方式），为近代西方资本主义创造了极好的机会”。《经济与社会》（*Wirtschaft Und Gesellchaft*），马克斯·韦伯，1956年，第823页。

7. 一些19世纪和20世纪的思想家是专门研究经济的，的确已论证了民主化的过程与民

族国家、征兵制和普通的民族主义成长过程之间的相互倾向问题。

附录

原著参考书目

Bagehot, *Walter*. *Physics and Politics*. New York, 1881.（白哲特：《物理学和政治学》纽约，1881年。）

Bain, Alexander. *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections*. London, 1882.（亚历山大·贝恩：《穆勒：就个人记忆的评说》，伦敦，1882年。）

Barker, Ernest. *Political Thought in England from Spencer to the Present*. New York, 1915.（欧内斯特·巴克：《英国政治思想史：从斯宾塞至当前》，纽约。1915年。）

Bibby, Cyril. *T, H. Huxley, Scientist, Humanist and Educator*. New York, 1960. （西里尔·毕比：《赫胥黎：科学家、人道主义者和教育家》纽约，1960年。）

Binswanger, Paul. *Wilhelm von Humboldt. Frauenfeld and Leipzig*, 1937.（保罗·宾斯万格：《威廉·冯·洪堡》，弗劳恩费尔德与利坡齐格，1937年。）

Brunnert, H. B. and V. V. Hagelstrom. *Preasent Day Political Organization of China*, tr. A. Beltchenko and E. E. Moran. Shanghai, 1912.（H·B·布伦纳特和V·V·哈格尔斯特罗姆：《中国当前的政治体制》，A·贝尔特切恩科、E·E·莫兰译，上海，1912年。）

赵丰田：《晚清五十年经济思想史》，燕京学报专号，第18号，1939年。

陈宝琛：《清故资政夫海军协都统严君墓志铭》，载闵尔昌的《碑传集补》，北京，1931年。

姜书阁：《桐城文派述评》，上海，1930年。

钱穆：《中国近三百年学术史》，上海，1937年。

翦伯赞：《戊戌变法》，载《中国近代史资料丛刊》第4册，上海，1953年。

池仲祜：《海军大事记》，载左舜生编《中国近代史资料续编》，第323—363页，上海，1933年。

周振甫：《严复思想述评》，上海，1940年。

《严复诗文选》，北京，1959年。

Cohen, Morris, *Studies in Philosophy and Science*. New York, 1949.（莫里斯·科恩：《哲学与科学研究》，纽约，1949年。）

Cohen, Paul, "*The Anti-Christian Tradition in China*"，Journal of Asian Studies, Feb. 1961.（柯文：《中国的反基督教传统》，载《亚洲研究杂志》，1961年2月。）

Durkheim, Émile. *Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la sociologie*. Paris, 1953.（埃米尔·德克海姆：《孟德斯鸠与卢梭：社会学的先驱者》，巴黎，1953年。）

Ford, Franklin. *The Robe and the Sword*. Cambridge, Mass., 1953.（富兰克林·福特：《长袍与剑》，剑桥，马萨诸塞，1953年。）

Halévy, Élie. *The Growth of Philosophic Radicalism*. Boston, 1955.（埃利·哈列维：《哲学激进主义的兴起》，波士顿，1955年。）

郝延平：《同光新政中的所谓（清议），中国晚清的保守主义》，台北，1958年。

Heckscher, Eli. *Mercantilism*, 2 vols.; London, 1935.（伊莱·赫克舍：《重商主义》，两卷本，伦敦，1935年。）

贺长龄：《皇朝经世文编》，北京，1896年。

贺龄：《严复的翻译》，载《东方杂志》，1925年11月。

Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought*. Boston 1955. （理查德·霍夫斯塔特：《美国人思想中的社会达尔文主义》，波士顿。1955年。）

桓宽：《盐铁论》，载《诸子集成》卷七，北京，1954年。

Huxley, Thomas Henry. *"Evolution and Ethics"and Other Essays*. New York, 1925.（赫胥黎：《〈进化论与伦理学〉及其他论文》，纽约，1925年。）

—*Science and the Hebrew Tradition*. New York, 1897.（赫胥黎：《科学与犹太人的传统》，纽约，1897年。）

Jenks, Edward, *A History of Politics*. London, 1900.（甄克思：《政治史》，伦敦，1900年。）

Jevons, *William Stanley*. Logic. New York, 1879.（耶方斯：《逻辑学》，纽约，1879年。）

Legge, James. *The Chinese Classics*. 5vol. ; Hong Kong, 1960.（理雅

各：《中国经典》，五卷本，香港，1960年。）

Levenson, Joseph R. *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*. Cambridge, Mass., 1959.（约瑟夫·列文森：《梁启超与近代中国思想》，剑桥，马萨诸塞，1959年。）

李定一：《中国近代史》，台北，1956年。

梁启超：《异哉所谓国体的问题者》，载《饮冰室文集》，卷55，上海，1916年。

梁启超：《清代学术概论》

林耀华：《严复社会思想》，载《社会学界》，1933年6月。

Mill, John Stuart. *Logic*. London, 1896.（穆勒：《逻辑学》伦敦，1896年。）

—*On Liberty*. Oxford, 1952. （穆勒：《论自由》，牛津，1952年。）

Montesquieu, C. L. *De I'esprit des Iois*. 2 vols; Paris, 1944,1945.（孟德斯鸠：《论法的精神》，2卷本，巴黎，1944年，1945年。）

Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*, 4 vols,; Cambridge, England,1954—1962.（李约瑟：《中国科学技术史》4卷本，剑桥，英国，1954—1962年。）

Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract.* Oxford, 1953. （卢梭：《社会契约论》，牛津，1953年。）

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Boston, 1817. (亚当·斯密：《道德情操论》，波士顿，1817年。)

—*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London, 1875.（亚当·斯密：《国富论》，伦敦，1875年。）

Spencer, Herbert. *A Study of Sociology*. New York, 1883.（斯宾塞：《社会学研究》，纽约，1883年）

—*Principles of Sociology*. New York, 1884.（斯宾塞：《社会学原理》，纽约，1884年。）

—*Data of Ethics; in Select Works of Herbert Spencer*. New York, 1886.（《伦理学资料》，载《斯宾塞选集》，纽约，1886年。）

Teng Ssu-yü and John K. Fairbank. *China's Response to the West*. Cambridge, Mass., 1954.（邓嗣禹，费正清：《中国对西方的反应》，剑桥，马萨诸塞，1954年。）

丁文江：《梁任公先生年谱长编初稿》，台北，1959年。

蔡元培：《五十年来中国之哲学》，载《申报馆编辑最近之五十年》，上海，1923年。

左宗棠：《船政奏议汇篇》，北京，1905年。

王蘧常：《严几道年谱》，上海，1936年。

王栻：《严复传》上海，1957年。

严复著述及译著：

《中国教育议》，载《庸言》，1914年3月。

《民约评议》，载《庸言》，1914年2月。

《严几道诗文钞》，上海，1922年。

《严几道与纯如书扎节钞》，载《学衡文录》，1922年6、7、8、10、12月；1923年1、3、4、6、8月。

《严译名著丛刊》，1—8卷，上海，1931年。

《侯官严氏评点老子》，上海，1931年。

《庄子评点》，香港，1952年。

《严几道先生遗著》，新加坡，1959年。

《政治讲义》，载《严几道先生遗著》，第1—45页。

严复与其他人合著：

《孔教会章程》，载《庸言》，1913年6月。

《孔教会请愿书》，载《庸言》，1913年7月。

人名中英文对照

Aristotle 亚里士多德

Bacon，Francis 弗朗西斯·培根

Bain，Alexander 亚历山大·贝恩

Barker，Ernest 欧内斯特·巴克

Bentham 边沁

Berkeley 伯克利

Binswanger，Paul 保罗·宾斯万格

Burckhardt 伯克哈特

Burke 伯克

Cohen，Morris 莫里斯·科恩

Dalemert 达朗贝尔

Darwin 达尔文

Descartes 笛卡儿

Disraeli 迪斯雷利

Durkheim，Emile 埃米尔·涂尔干

Frederick the Second 腓特烈二世

Freud 弗洛伊德

Goodnow，Frank J. 弗兰克· J·古德诺

Granet，Marcel 葛兰言

Halévy，Élie 埃利·哈列维

Hegle 黑格尔

Hart，Sir Robert 赫德爵士

Hartz，Louis 路易斯·哈茨

Heckscher，Eli 伊莱·赫克舍

Hobbes 霍布斯

Hofstadter，Richard 理查德·霍夫施塔特

Humboldt，Wilhelm von 威廉·冯·洪堡

Hume 休谟

Huxley，T. H. 赫胥黎

James，William 威廉·詹姆斯

Jefferson，Thomas 托马斯·杰斐逊

Jenks，Edward 爱德华·甄克思

Jevons 杰文斯

Jevons，William Stanley 耶方斯

Job 乔布

Laski，Harold 哈罗德·拉斯基

List 李斯特

Locke 洛克

Machiavelli 马基雅维利（严复译：墨迦维黎）

Malthus 马尔萨斯

Marshall 马歇尔（严复译：马夏律）

Michie，Alexander 宓吉

Mill，John Stuart 穆勒

Montesquieu 孟德斯鸠

Needhan, Joseph 李约瑟

Newton 牛顿

Packe 派克

Peter the Great 彼得大帝

Plato 柏拉图

Pound，Ezra 埃兹拉·庞德

Ricardo，David 大卫·李嘉图

Rogers 罗杰斯

Rousseau 卢梭

Saint-Simon 圣西门

Scharnhorst 沙恩霍斯特

Schwartz 史华慈

Spencer，Herbert 赫伯特·斯宾塞

Spengler 斯宾格勒

Spinoza 斯宾诺莎

Smith，Adam 亚当·斯密

Stein 斯坦

Stirner，Max 马克斯·施蒂纳

Stuart，Dugald 杜格尔·斯图尔特

Summer 萨姆纳

Tocqueville 托克维尔

Tracey 特雷西

Treitschke 特赖奇克（严复译：脱雷什奇）

Watt 瓦特

Webb 韦布

Weber，Max 马克斯·韦伯

Westharp，Alfred 卫西琴

Whewell 休厄尔（严复译：呼威理）

Whitehead 怀特海

Whorf，Benjamin 本杰明·沃夫

Wright，Mary 芮玛丽

Youmans 尤曼斯

Walter 沃克（严复译：倭克尔）

严复译著书名中英文对照表

英文原著	严复译著
Spencer，*A Study of Sociology* 斯宾塞：《社会学研究》	《群学肄言》
Huxley，*Evolution and Ethics* 赫胥黎：《进化论与伦理学》	《天演论》
Adam Smith，*The Wealth of Nations*， 亚当 · 斯密：《国富论》	《原富》
John Stuart Mill，*On Liberty* 穆勒：《论自由》	《群己权界论》
Montesquieu，*De l'esprit des lois* 孟德斯鸠：《论法的精神》	《法意》
Edward Jenks，*A History of Politics* 甄克思：《政治史》	《社会通诠》
Mill，*The Study of Logic* 穆勒《逻辑学》	《穆勒名学》
Michie，*Missionaries in China* 宓吉：《在华传教士》	《支那教案论》
W. S. Jevons，*The Primer of Logic* 耶方斯：《逻辑学入门》	《名学浅说》

译后记

美国哈佛大学东亚研究中心（现费正清研究中心）的史华慈教授是“二战”后国际知名汉学家，曾荣获美国历史学会的杰出学术贡献奖。他先后出版有《中国共产主义运动与毛泽东的兴起》（1951）、《寻求富强：严复与西方》（1964年）、《共产主义和中国——变动中的意识形态》（1968年）、《五四运动的思考》（1972年）、《中国文化的价值》（1985年）、《古代中国的思想界》（1985年）、《中国和其他事务》（1996年）等专著。《寻求富强：严复与西方》是作者研究中国近代政治思想史的一部力作。作者依据大量的中英文资料，阐述了中国近代向西方学习的先进人物严复的思想发展脉络，特别是将严复的思想与以斯宾塞、赫胥黎、亚当·斯密、穆勒、孟德斯鸠、甄克思等为代表的西方思想进行了认真的比较，具体阐述了西方政治思想对19世纪末20世纪初中国知识界的影响，也论述了中西文化的复杂的交互影响关系。

鸦片战争后，林则徐、魏源提出了放眼世界、“师夷长技以制夷”的主张；第二次鸦片战争后，洋务派开始了师夷长技的实践活动。但是西方富强就是因为西方的长技吗？西方富强的真正奥秘究竟是什么？1877年严复赴英国留学时，心中已经装着由时势提出的这个严肃的问题。正是这个问题，引导学习航海专业的严复热切地去考察英国的政治、经济和社会制度，并且最终导致他全神贯注于当时英国的思想。在两年的留学时间里，严复如饥似渴地阅读了当时欧洲著名学者有关社会学、经济学、法学、政治学等方面的著作，这奠定了严复以后的思想发展。从英国回国时，严复已经有了一种革命性的认识，即在西方思想家的著作中可以找到西方富强的秘密。中国在中日甲午战争中败于日本，直接刺激了救亡图存的戊戌维新运动的兴起。正是在这样的历史背景

下，严复开始了他的伟大的开创性的翻译事业，为19世纪末20世纪初的中国介绍西方社会学、政治学、经济学、法学等领域里的名著，并在译著中加入大量按语阐发自己的心得体会。史华慈教授认为严复不仅是一个翻译家，而且是一个出色的评论家，他译著中的按语与原文本身一样引起人们极大的关注。

史华慈教授指出，严复在西方思想中发现的秘密至少有两方面，并认为这两方面都是使中国摆脱落后所必不可少的。一方面，是充分展现人的全部活力；另一方面，则是将活力导向服务于集体目标的热心公益精神。同时史华慈教授也指出，严复在译介这些西方著作时，实际上对原著的思想多有曲解。严复从尚未经历近代化变化的中国文化的角度出发，抓住了这些欧洲著作中阐述的“集体的活力”这一主题，他凭自己的理解充分延展了关于活力的概念，并在使个人主义作为发挥活力的手段之后，把热心公益的精神置于自由思想的中心位置。而事实上，赫胥黎的《进化论与伦理学》演讲决非在讲解达尔文主义，而是在抨击社会达尔文主义；斯宾塞主义的个人主义也并非严复崇拜的活力和国力的本质属性；而穆勒所讲的个人自由，似乎与个人本身密切相关，而与社会整体或者更无疑地与国家利益关系不大；至于亚当·斯密在《国富论》的全部章节中，对于从全社会每个人的经济利益出发来考虑的“公众幸福”的关心，绝对超过了对国家力量这一目标的关心和考虑。但是所有这一切并不妨碍严复通过他自己所关切的事，用他的方法将原有体系的要素展现出来，并将这些要素为我所用地全部纳入他寻富求强的救国方案中。斯宾塞在《社会学原理》一书中对“社会有机体”这一概念极其详尽的阐述，为严复提供了关于国家间竞争的尽可能生动的想象。严复哀叹西方帝国主义对中国的影响，但认为西方帝国主义是生存竞争导致的正常结果，中国无能力参与这一竞争，必须根据中国自己作为一个有机体是衰败和虚弱的来解释。

19世纪末20世纪初的中国与西方相比，真是有着天壤之别，严复发现的是两种决然不同的景象。西方赞扬人在德、智、体诸方面的活力；

西方认同的人是有活力、有决断的人，而不是态度消极、遇事退缩的人；西方发现了人类具有无限的能力，并且毫无畏惧地不断去发掘中国传统文化所梦想不到的人类潜力。而中国的圣人和统治阶级不赞成发展民众在德、智、体各方面的潜力，也不相信这些潜力的存在；中国赞扬的是忍耐、宁静、回避斗争和冲突；中国伦理中，通过削弱所有人的活力，并且是从各方面去削弱，从而达到所谓的和谐太平。在西方，提倡有节制的开明的利己，激发起企业家的努力，企业家在获得个人利益的同时，也为国家创造了财富；在中国，文人学士消极的“义”和享乐主义者的自私自利抑制了人们创造财富的积极性，使社会渐趋衰弱。在执法方面，西方国家公正执法有赖于一个普遍的、非人格的法律制度；而中国则有赖于法官的美德，中国全部的法律“皆以贵治贱”，“仁可以为民父母，而暴也可为豺狼”。

总之，西方把个人积极性和社会组织的积极性、个人利益和社会利益，令人满意而且相互加强地结合起来了，而中国在社会有机体的任何领域里却都没有实现这种结合。

由此看到，西方的物力论观念、坚持自我权利的观念，以及人有能力实现自由、民主、科学的观念，与中国麻木不仁的自豪、乏味的社会和谐以及抑制中国人体力和智力的消极的权力主义之间，形成了尖锐的对立。

严复通过比较研究，认为东西方不同的关键就在于思想文化，因此，对于文化所包含的全部内容——价值观、制度、风俗、思想，必须用同一个尺度来衡量，即它是否维护和加强民族的国家。凡是阻碍达到这一目标的传统，没有什么会是神圣的。

然而，史华慈教授认为，严复在寻找东西方文化的差异时，有两点认识上的缺失是很关键的，一是没有认识到儒家文化中的孝道与中国贫弱的关系。史华慈教授指出：“在严复一生中，没有任何迹象说明他背叛过家长权威，甚或有任何反对孝道的念头，尽管他对儒家的家庭道德

的其他方面确实提出过疑问。我们将发现，他恰恰没有意识到要从这里去寻找中国贫弱的根源。”二是没有认识到西方关于社会中人的价值就是目的本身的观念，乃是决定和形成促进自由、平等、民主价值实现的社会政治制度的因素之一。

史华慈教授认为，严复的思想在非西方对西方的反应中，也许完全体现了带有普遍性的基本要素。

尽管斯宾塞的社会进化方案，曾使严复对于中国的将来抱有很大希望，尽管严复曾经面向富强，面向物力论崇拜、活力、维护自我权利、竞争和发挥全部的人类能力，然而严复终究没有找到真正能使中国摆脱内外困境，实现国家富强的救世良方。晚年的严复，在竭力否认整个感觉得到的世界及其全部成果的重要意义的神秘主义中为人生的痛苦寻找安慰。在生命的最后几年里，他处于绝望之中，起码他的突出希望已完全落空。

严复于1921年逝世，距今已近一个世纪了，严复生活的时代已经远去，今天的中国应该就是严复当年所梦想的吧。尽管严复没有找到真正的救世良方，但他在译著中介绍的西方思想——优胜劣败、适者生存，以及自由、民主、平等，在当时的中国社会里起到了振聋发聩的作用；他在西方思想中发现的两大奥秘——充分发挥人的全部活力和提倡服务于集体目标的热心公益精神，对于今天的中国来说，也仍不无现实意义。

本译著于1989年7月出版第一版，以后曾多次重印。此次经修订重新出版，如仍有不当和疏漏之处，敬请读者不吝指正。

叶凤美

2015年12月于北京时雨园

致谢

在撰写这部学术著作的过程中，与国内外众多学者的交谈使我获益匪浅。在此，我要特别感谢张佛泉教授，他不辞辛苦地仔细审阅和校订我翻译的中文资料；我也要感谢瞿同祖教授，在我难以继续下笔之时，常常得到他的鼓励。

在编辑工作方面，我由衷地感谢哈佛大学东亚研究中心的伊丽莎白·马西森夫人（Mrs. Elizabeth Matheson）及其他同仁。本书实属哈佛东亚学术研究著作系列的第16卷。

最后，我要感谢路易斯·哈茨（Louis Hartz）教授，为他曾给予我的鼓励和他愿以他的见解为本书作序。

史华慈

剑桥，马萨诸塞

1964年1月